ПРОКЛ

КОММЕНТАРИЙ К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА

ИЗДАНИЕ ПОДГОТОВИЛ
Л. Ю. ЛУКОМСКИЙ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ "МІРЪ"

Санкт-Петербург
2006

ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ

ΤΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΝ ΕΠΤΑ ΒΙΒΛΙΑ

ΕΚΔΟΣΙΣ ΠΕΠΟΙΗΜΕΝΗ
ΥΠΟ Λ. Υ. ΛΟΥΚΟΜΣΚΙΟΥ

ΕΚΔΟΤΙΚΟΝ ΔΩΜΑ «ΤΟ ΠΑΝ»

Ἁγίου Πέτρου πόλις
͵βϝʹ

ББК 87.3(0)
УДК 141.131
П-80

ПЕРЕВОД
Л. Ю. ЛУКОМСКОГО

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 05–03–16113

Прокл
П-80 **Комментарий к «Пармениду» Платона** / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список литературы Л. Ю. Лукомского.— СПб.: Міръ, 2006.— 896 с.

Книга представляет собой первую публикацию на русском языке комментария самого знаменитого схоларха поздней платоновской Академии Прокла (V в. н. э.) к важнейшему для неоплатонизма (да и для всего дальнейшего развития мировой философской мысли) диалогу Платона — «Пармениду». Теоретические аспекты метафизического учения неоплатонизма в публикуемом сочинении связываются с теологическими построениями древней Эллады и с восточными мистическими учениями начала нашей эры. Прокл демонстрирует глубочайшее понимание текста Платона и проливает свет на вопросы, которые являются спорными даже в современной науке. Интерпретация «Парменида» (попытки которой столь популярны в наши дни) попросту невозможна, если не ознакомиться во всех деталях с комментарием Прокла к этому диалогу.

Издание предназначено для специалистов в области истории философии, а также для широкого круга читателей, интересующихся духовной культурой поздней античности.

ISBN 5–98846-004-6

Светлой памяти моей мамы,
Светланы Ивановны Лукомской,
бессменного редактора всех моих переводов,
посвящается

Книга первая

ВВЕДЕНИЕ

1. Вступительная молитва[1]

Я молю всех богов и всех богинь, чтобы они обратили мой 617
ум к исследуемой теории и, возжегши во мне лучезарный свет истины, открыли мой рассудок[2] для постижения науки сущих, и отворили врата моей души для восприятия боговдохновенного учения Платона; чтобы, устремив мое знание к более всего очевидному в сущем, они уберегли меня от любой мнимой мудрости и от блуждания вокруг не-сущего силою умного исследования сущих, подле одних лишь которых *питается*[(1)] и *орошается*[(2)] *око души*[(3)], как об этом говорит Сократ в «Федре»[3]; чтобы умопостигаемые боги даровали мне совершенный ум, умные — возвышающую силу, сверхнебесные вожди всего — несокрушимую и свободную от материальных знаний энергию, владыки космоса — окрыленную жизнь, ангельские хоры — подлинную явленность божественного, благие демоны — исполненность исходящим от богов дыханием, герои же — величественное, благочестивое и возвышенное расположение души[4]. Я молю, чтобы все божественные роды вместе взятые всецело подготовили меня к восприятию мистической теории Платона, предназначенной прежде всего для эпоптов[5]; ее-то он и излагает нам в «Парме- 618
ниде» с глубиной, подобающей действительным предметам[6], а открыл ее нам в своих наичистейших интуициях[7] тот, кто словно взаправду участвовал вместе с Платоном в празднествах Вакха и исполнился на них божественной истиной, для нас же

(1) *Платон.* Федр, 246e2; 247d4; 248c2. (2) Там же, 251b3; c8. (3) *Платон.* Государство, VII, 533d2.

стал вождем в изучении его теории и подлинным иерофантом божественных слов[8]. Я сказал бы, что философия такого рода была открыта людям во благо для здешних душ — вместо изваяний, вместо храмов, вместо самого богослужения вообще; она оказывается началом спасения как для ныне живущих людей, так и для тех, кто увидит свет в будущем. Однако да пребудет с нами милость лучших и — о если бы их хорегия[9], блистающая исходящим от них возвышающим светом, была приуготована для нас! Ты же, чей ум достоин философии, о наилюбезнейший из любезных мне[10] Асклепиодот[11], восприми совершенные дары названного мужа в наиисконнейшие лона своей души так, как это подобает совершенному.

2. *Сюжет диалога*

В начале своего изложения для тех, кто интересуется подобными вещами, я хочу описать экспозицию диалога. Были Великие Панафинеи, праздник, к которому афиняне в те времена
19 готовились куда тщательнее, нежели к Малым. В полном соответствии с названиями этих праздников, они оказывали богине почести, требующие <большей или> меньшей подготовки, и совершали в ее честь процессии, участвуя в которых, проходили больший или меньший путь. Итак, во время названного праздника в Афины приехали Парменид и Зенон, и Парменид был учителем, а Зенон — его учеником, оба же они были элеаты, более того, прошли еще и пифагорейскую школу, как об этом в одном месте свидетельствует Каллимах[12]. Так вот, прибыв из Элеи в Италии, они воздали должные почести богине и поспешили на помощь афинянам, по природе тяготеющим к знанию о божественном; остановились же они вне <городских стен, в>[13] Керамике, звали и приглашали к себе всех.

В числе прочих к ним приходил и Сократ, который, несмотря на свою молодость, по природе превосходил всех остальных. Во время одного из собраний Зенон прочитал им свою книгу, в которой попытался описать многочисленные трудности, возникающие на пути тех, кто считает сущее многим. Действительно, Парменид, как говорят, утверждал, что сущее есть единое, и это учение он полагал собственным открытием, те же, кто понимал его рассуждения слишком примитивно, ругали его и в числе многих других насмешек бросали вот какую: если сущее есть единое, то не будут одновременно существовать и Парменид, и Зенон, на-

против, если есть Парменид, то нет Зенона, а если есть Зенон, то нет Парменида; они стремились очернить его учение также и другими, хотя и похожими способами, не ведая при этом никакой частицы истины. Ученик Парменида Зенон, не желая открыто защищать своего учителя, так как догматы того никоим образом не нуждались во внешнем подтверждении истинности, попытался оказать ему поддержку в иносказательной форме и написал книгу, в которой с демонической силой доказывал, что те, кто полагает, будто сущее есть многое, столкнутся с никак не меньшими трудностями, нежели те, кто говорит, что сущее — это единое. Он показывал, что при таком допущении подобное 620
и неподобное, а также равное и неравное окажутся тождественными, и вообще будет отвергнут какой-либо порядок среди сущих и речь будет идти о беспорядочном смешении их всех.

Как я полагаю (если дать сказанному собственную оценку), такой вывод вполне справедлив. В самом деле, необходимо, чтобы сущее было единым и многим, ибо любая монада имеет рядоположное ей множество, а множество всегда содержится в монаде, соответствующей ему. Однако, коль скоро монада всегда является причиной множества и последнее без нее существовать не может, названные мужи, обращая внимание на непостижимую и единичную причину-монаду, почитали сущее единым, усматривали в едином все множество и говорили о предшествующем многому едином как о сущем; действительно, первое сущее есть единое, и из него происходит множество сущих. Сам Парменид не счел достойным снизойти до множества и ограничился теорией единого сущего, отбросив все то, что обращало его к рассмотрению частностей. Зенон же, который был менее совершенен, нежели его учитель, также поставил своей целью рассмотрение единого сущего, однако, желая к тому же как-то обособить себя от множества и представить единое сущее как некое подобие центра всех сущих, спорил с теми, кто полагал сущее многим, заботясь об освобождении их рассудка от тяги ко множеству, ибо опровержение и есть очищение [1] от неведения, открывающее путь к истине.

Так вот, он доказывал, что, если разорвать связь единого со множеством сущих, последним будут свойственны всяческие слияние и неупорядоченность. В самом деле, множество, не причастное единому, не может быть ни целым, ни всем, ни чем-либо эйдетически оформленным; по крайней мере, все перечисленное

[1] Ср.: *Платон*. Софист, 230d1–4.

гипостазировалось лишь вследствие участия множества в едином. И если не будет существовать ни эйдос, ни целостность, то исчезает всякий порядок, то есть весь космос, и уже не будет ничего, кроме хаотично и беспорядочно движущихся вещей. Стало быть, тот, кто отрицает единое, неявно делает то же самое, что и выводящий бога за грань действительных предметов;
621 во всяком случае, сущие тогда будут находиться в положении, *естественном для того, от чего далек бог* [1], как в одном месте говорит Тимей, ибо силой бога в разделенном появляется единство, в неупорядоченном — порядок, в частях — целостность, в материальном — форма, а в несовершенном — совершенство; разумеется, за каждым из перечисленного стоит единое. Итак, тем самым Зенон опровергал мнения тех, кто полагал сущее многим, а себе помогал совершить восхождение к единому сущему. Ведь если сущее не будет многим, оно с необходимостью окажется либо никоим образом не-сущим, либо единым; значит, он в результате приходил к рассуждению своего отца Парменида, поскольку рассматривал множество как нечто, предвосхищенное в едином как в своей причине. При таком подходе считать, что единое располагается лишь во множестве, невозможно, напротив, должно иметься и единое само по себе, внеположное любому множеству, которое, разумеется, есть то, что оно есть, благодаря единому.

Итак, <Зенон> написал по данному поводу книгу и прочитал ее сейчас всем. Сократ же, выслушав чтение и то, сколь нелепые выводы, как полагает Зенон, будут вынуждены сделать те, кто считает, будто сущее есть многое, перевел разговор с обсуждения соотношения единого и множества сущих на рассмотрение единства и раздельности эйдосов. «Не было бы ничего удивительного,— сказал он,— если бы кто-нибудь доказывал, что подобное и неподобное, а также равное и неравное тождественны, ибо тождественны также правое и левое, более того, среди чувственно воспринимаемого имеется много вещей, находящихся в том же самом положении, то есть вместе со множеством получивших в свой удел еще объединяющие их эйдосы, при посредстве которых каждая из таких вещей оказывается одновременно единым и многим». Напротив, он счел бы достойным восхищения доказательство того, что и в сфере умопостигаемых эйдосов равное и неравное, а также подобное и неподобное тождественны. Ведь сам он всегда рассматривал умопостигаемое как

[1] *Платон.* Тимей, 53b3–4.

несмешанную чистоту эйдосов и полагал, что множество сущих сохраняет и в его пределах свою раздельность. Стало быть, <Сократ> сделал вот какой вывод: необходимо перейти в исследовании от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому и уже в применении к нему изучать смешение и разделение отдельных эйдосов, ибо для чувственно воспринимаемых вещей вследствие 622 их природы наличие подобных свойств совершенно очевидно. Именно такое философское исследование он будет проводить в «Филебе»[1], когда уже достигнет зрелого возраста. В последнем диалоге он говорит о том, что для любого составного предмета тождественность единого и многого самоочевидна, что же касается эйдетических монад, то доказательство подобного тезиса в отношении них стоило бы считать подобным чуду.

После того как Сократ сказал об этом, слово взял Парменид и спросил его, на самом ли деле он убежден в существовании умопостигаемых эйдосов и какие рассуждения подтверждают эту его убежденность. И когда Сократ подтвердил, что он является ревностным приверженцем данной теории, Парменид сформулировал апории, возникающие при допущении таких эйдосов. *[1]* У всех ли сущих имеются эйдосы или нет? *[2]* Каким способом эйдосы выступают в качестве предмета участия чувственно воспринимаемых вещей? *[3]* Какое отношение они имеют к нам самим? Тем самым Парменид выдвинул глубочайшие апории, относящиеся к идеям. И поскольку Сократ растерялся, столкнувшись с ними, Парменид посоветовал ему, прежде чем вырабатывать общую теорию, поупражняться в диалектике, если, конечно, он *любовник истины и сущего*[2] (заметим, что диалектикой <Парменид> называет здесь тот же метод, которому сам Сократ учит нас в других диалогах, например в «Государстве», «Софисте» и «Филебе»).

Когда Сократ спросил о том, каким образом следует упражняться, тем самым показав свою готовность к изучению теории, принадлежащей гостям, Парменид описывает метод, который сам Сократ позднее будет часто воспевать. Например, в «Федоне», подчеркивая его отличие от искусства возражения, он говорит, что нам необходимо, выдвигая какую-либо гипотезу, строить свое исследование так, чтобы от многих гипотез перейти к некоему *вескому доводу*[3] (так он именует *беспредпосылочное*[4]): представив себе то, о чем идет речь, нужно разделить соответ-

---

[1] См.: *Платон.* Филеб, 14c7 и далее. [2] *Платон.* Государство, VI, 501d1–2. [3] *Платон.* Федон, 101e1. [4] *Платон.* Государство, VI, 510b7.

ствующую гипотезу, имея в виду при этом возможное противоречие. Точно так же и Парменид советует: сказав, существует ли предмет или не существует, необходимо затем, выдвинув тот тезис, что он существует, изучить, какие следствия вытекают при таком допущении для самого предмета и какие в отношении
623 него отвергаются, а также какие одновременно принимаются и отрицаются. Действительно, одни <свойства> никак не могут быть присущи тому или иному предмету, другими он с необходимостью обладает, третьи же у него могут как иметься, так и отсутствовать.

На следующем шаге необходимо разделить каждый из трех рассмотренных подходов на четыре части. Ибо требуется выяснить: в то время как сделано допущение о том, что рассматриваемый предмет существует, <во-первых,> какие следствия проистекают для самого предмета в отношении него самого и для него по отношению к другому, а также для другого в отношении него самого и для другого в отношении изучаемого предмета; <во-вторых,> какие следствия отвергаются для предмета в отношении него самого и для него в отношении другого, для другого в отношении него самого и для другого в отношении предмета; наконец, в-третьих, какие следствия одновременно признаются и отрицаются для предмета в отношении него самого и для него в отношении другого и для другого в отношении него самого, а также для другого в отношении изучаемого предмета.

Таким образом, исследование нужно проводить двенадцатью способами и, кроме того, тем же числом других, в основу которых положено предположение о небытии предмета. Значит, сперва из одной гипотезы получаются две, потом в рамках каждой из этих двух появляются три других, а затем всякая из трех последних делится на четыре. Стало быть, обеим первоначальным гипотезам соответствуют по двенадцать общих логических выводов; если бы ты пожелал раздробить каждый из них, то следовало бы рассмотреть великое множество гипотез, причем даже невозможно сказать, сколько их было бы. Производя описанное деление, мы должны переходить от одного названного числа к другому (а это диада, триада, тетрада и дуодецима) до тех пор, пока не достигнем самого *беспредпосылочного* [1], предшествующего любой гипотезе.

Выслушав описание предлагаемого метода, Сократ поразился его познавательной точности и выразил восхищение по по-

[1] *Платон.* Государство, VI, 510b7.

воду умного учения присутствующих мужей. Заметим, что использование данного метода составляет отличительную особенность школы элеатов, точно так же как другой (а именно — исследование при посредстве математических понятий) называют специфической особенностью пифагореизма и третий — философии Гераклита (и это — восхождение к знанию о сущих при 624
помощи имен). Так вот, пораженный, он попросил привести пример использования описанного метода: чтобы Зенон взял какую-нибудь гипотезу и в применении к ней подкрепил слова делом. То же самое происходит и в «Софисте»: выведенный в этом диалоге гость поясняет метод диаретики на примере рыболова и софиста. Зенон ответил, что такой подвиг превышает его силы и что подобное действие может выполнить лишь сам Парменид. Так он обратился к вождю рассуждений с просьбой провести соответствующее исследование.

Затем слово взял Парменид. «На примере какой гипотезы, — спросил он, — мне следует провести упражнение в методе? Не хотите ли вы, чтобы я выдвинул гипотезу о том, что мое собственное единое существует или не существует, и сформулировал следствия, проистекающие из этой гипотезы для него самого, а также отвергающиеся, и одновременно принимающиеся и отрицающиеся, причем как для единого в отношении него самого и другого, так и для другого в отношении него самого и единого?» Присутствующие согласились, и он так и провел свое упражнение, рассмотрев каждую из двух гипотез двенадцатью способами. Основываясь на данных рассуждениях, кое-кто высказывает предположение о том, будто в диалоге исследуются двадцать четыре общие гипотезы. Впрочем, с этими людьми мы еще поспорим, когда будем говорить о гипотезах[14]; там мы выявим различие между диалектическими способами и тем, что в этой второй части именуется гипотезами. А теперь давайте вернемся к рассмотрению обсуждаемых сейчас вопросов.

Как уже было сказано, на беседе Парменида и Зенона с Сократом, юным и одаренным, а также с некоторыми другими, присутствовал Пифодор, сын Исолоха, слушатель Зенона (о чем мы знаем из «Алкивиада»[(1)]), хотя в ходе этой беседы он не сказал ни слова и никак не поучаствовал в обсуждении, в то вре- 625
мя как Сократ некоторое время задавал вопросы, а некоторое — отвечал на них. Итак, выслушав сказанные тогда речи, он, как и Аристодем, который в «Пире» вспоминает беседу об Эроте,

---

(1) См.: *Платон.* Алкивиад I, 119a4.

пересказал содержание разговора Антифонту и его домочадцам. Этот Антифонт был афинянин, из тех, кто гордился своим благородным происхождением; потому он занимался лошадьми, как это было принято у благородных афинян. Он был единоутробным братом Платона, о чем сам последний и упоминает. Антифонт, слышавший речи <Пифодора>, пересказал их мужам из Клазомен, которые были философами и прибыли в Афины в качестве представителей школы Анаксагора. Его рассказ составляет содержание третьей беседы. Далее, на последней присутствовал Кефал, клазоменец; он слышал изложение рассуждений <Парменида> из уст Антифонта. Наконец, не обращаясь к каким-то определенным людям, он воспроизводит содержание первой беседы; действительно, никак не обозначены те, перед кем выступает этот Кефал, напротив, он лишь пересказывает речи, которые слышал от Антифонта, слушавшего Пифодора, слушателя рассуждений Парменида. Итак, упоминаются: *[1]* первая беседа, в которой участвуют главные персонажи, содержание которой и составляет основную часть диалога; *[2]* вторая — рассказ Пифодора, вспоминающего ход первой беседы, при том, что сам он был свидетелем всего, что происходило; *[3]* третья — пересказ Антифонтом рассказа Пифодора Кефалу и, как было сказано, другим философам из Клазомен; *[4]* четвертая — повествование Кефала о том, что ему пересказал Антифонт, неизвестно для каких слушателей.

3. *Аллегорическое истолкование четырех бесед*

Так вот, что касается этих четырех бесед (ибо теперь я должен
626 выявить их подобие действительным предметам, раз уж в настоящее время принято придерживаться мнения, что исследование в рассматриваемом диалоге посвящено идеям, что попросту бросается в глаза; более того, некоторые даже давали диалогу как раз такое название: «Об идеях» [15]), то следует сказать, что последняя из них является своего рода символом видообразования, в которое вовлечены чувственно воспринимаемые вещи. Действительно, Кефал выступает перед слушателями, о которых не сказано ничего, поскольку восприемлющее чувственные логосы неопределенно, непознаваемо и безвидно.

Предшествующая беседа соответствует ипостаси природных сущностей эйдосов, ибо общие или частные природы прежде чувственно воспринимаемого принимают в себя логосы, исходя-

щие из умопостигаемого, и в согласии с ними руководят этим чувственно воспринимаемым, вечно его порождают, животворят и связуют; как раз этим-то природам и аналогичны философы-физики, преемники Анаксагора в философии.

Беседа, состоявшаяся до нее, иконически описывает все разнообразие эйдосов, привходящих в души свыше в процессе демиургии; ведь в душах, как это свойственно им, располагаются логосы, которыми наполнил их сущность демиург, чему нас учит Тимей [1]. Этим логосам, разумеется, могли бы быть уподоблены те слова, которые достигли ушей Антифонта, так как души-то и похожи на крылатые колесницы, в которые впряжены кони, управляемые возничими [2].

Наконец, что касается первой беседы, то она оказывается образом устроения эйдосов в сфере подлинных сущих. Действительно, там находятся и первая тетрактида [3], и вся совокупность божественных видов — и умопостигаемых, и умных. Из этого истока души черпают логосы, соответствующими им, природы — деятельные виды; благодаря ему телесные *скопления* [4] вовлекаются в процесс видообразования и превращаются в чувственно воспринимаемые вещи.

И подобно тому как одни и те же рассуждения пересказываются в ходе четырех бесед собственным для каждой из них способом (одним — при первой, ибо она является исходной, другим — во второй, поскольку здесь пересказ сочетается с припо- 627
минанием и фантазией, иным — в третьей, так как в ходе нее вспоминается припоминание, низшим же — в последней, коль скоро она есть воспоминание в его крайней степени), точно так же в каждом чине присутствуют все эйдосы, но собственным для него способом [16]. Действительно, одни такие эйдосы существуют первично и являются эйдосами самими по себе, о которых и говорит Сократ; они располагаются в умопостигаемом и в них нет ничего иконического. Точно так же и рассуждения первой беседы никак не связаны с фантазией и припоминанием, ибо припоминание есть образ вспоминаемого. Те эйдосы, которые заключены в душах, обладают вторым по своему совершенству бытием и потому оказываются образами умопостигаемых. Стало быть, точно так же и вторая беседа опосредована памятью и фантазией. Природные эйдосы являются изображениями, еще более отдаленными от первообраза, изображения-

---

[1] См.: *Платон*. Тимей, 41а7 и далее. [2] См.: *Платон*. Федр, 246а6. [3] См.: *Платон*. Тимей, 39е10–40а2. [4] *Платон*. Парменид, 164а1.

ми изображений, так как становление и бытие природных логосов осуществляется благодаря душевным. Чувственно воспринимаемые же эйдосы оказываются последними; они — всего лишь изображения, причисленные к непознаваемому и неопределенному и не имеющие ничего, следующего за ними; на этой ступени заканчиваются все речи.

И вот что самое удивительное: главный персонаж второй беседы не просто пересказывает рассуждения первой беседы, но и вкрапливает в свое изложение описание ее участников и сопутствующих обстоятельств. Руководящий третьей беседой вспоминает происходившее в первой и второй. Тот же, кто проводит четвертую, рассказывает обо всех персонажах и предметах, фигурировавших в первой, второй и третьей. Так происходит потому, что <и среди действительных предметов> первое присутствует повсюду, даже в низшем, второе располагается в первом как в своей причине (и на первой беседе присутствует Пифодор, руководитель во второй) и пронизывает все остальное, третье точно так же предвосхищено во втором, выступающем в качестве его причины (и во второй беседе участвовал Антифонт, главный повествователь в третьей), и потому распространяет энергию первого даже на последнее. Вот что мы должны сказать по этому поводу, словно принеся тем самым вступительную жертву перед рассмотрением изучаемого диалога.

4. Аллегорическая интерпретация персонажей диалога

628 И если нужно дать подобающую интерпретацию также персонажам диалога, то Парменид, как мне представляется, занимает положение, аналогичное безучастному и божественному уму, собственным мышлением объединенному с подлинным сущим, или же самому такому сущему, исследуя по преимуществу которое, он и пришел к выводу о том, что оно есть единое. Зенон аналогичен уму, выступающему в качестве предмета участия для божественной души, полному умными эйдосами, сущностно перенятыми им от нематериального и безучастного ума; потому-то он и стремится *похитить себя*[1] у множества для единого сущего, подражая тому, кто идет впереди него и к кому он возводит собственное совершенство. Если хочешь, воспользуйся еще и вот какой метафорой: назови этого мужа жизнью, следующей

[1] Халдейские оракулы, фр. 3.1.

за сущим, поскольку он радуется соединению противоположностей и их наложению друг на друга, подобно тому как жизнь, идущая за сущим, впервые несет на себе отблеск противоположностей, а именно — одновременно и покоя, и движения. Сократ подобен частному уму, или же просто уму, если из двух названных персонажей один аналогичен сущему, а другой — жизни; потому-то он столь легко оказался в числе последователей Парменида и Зенона и вместе с последними сделался одним из главных участников первой беседы, которая, как мы говорили, есть образ подлинных сущих. И подобно тому как сам ум есть плерома[17] неделимой сущности, о <Сократе> сказано, что он — горячий сторонник гипотезы об идеях. В самом деле, чтó еще следует делать частному уму, если не созерцать божественные эйдосы и не сообщать о них всем остальным?

Итак, вот чему, как нам представляется, аналогичны эти три персонажа: первый — сущему, второй — жизни, третий — уму, или вот чему: первый — общему и безучастному уму, второй — выступающему предметом сопричастности, третий же — тому, который одновременно является частным и выступает предметом участия, ибо частный ум не может оказаться безучастным.

Среди трех мужей, пересказывающих содержание их рассуждений, Пифодор может быть соотнесен с божественной душой:
он присутствует на первой беседе и там словно наполняется бла- 629
женными логосами, подобно тому как такая душа насыщается умными эйдосами (ведь она, как говорит Сократ в «Федре», *отправляется на праздничный пир*[1], следуя за великим Зевсом). Однако, хотя он и присутствует, он молчит, поскольку все темы бесед такого рода соответствуют лишь неделимой природе сущих. Пожалуй, можно было бы также проследить аналогию между ним и ангельским чином, так как именно он будет тем, кто первый перескажет всю теорию божественного.

Антифонт подобен демонической душе, соприкасающейся с природой и открывающей ей путь к высшему; потому-то он и занимается лошадьми, подобно тому как названная душа руководит неразумным и ведет его по собственному усмотрению. Он узнает содержание первого диалога от Пифодора в ходе второй беседы и передает его мужам, прибывшим из Клазомен, потому что демоническая душа занимает промежуточное положение и наполняется эйдосами благодаря силе лучших родов, а природу наполняет собственными.

---

[1] *Платон.* Федр, 247а8.

Кефал же и философы из Клазомен аналогичны частным душам, составляющим одно государство с природой. Они занимают такое место среди всех персонажей, потому что интересуются физическими исследованиями. Во всяком случае, такова ионийская школа, и как раз этим она отличается от италийской. Философы, принадлежащие к последней, часто называли предметом своего изучения сущность умопостигаемого <...> и занимались ею <...>[18], а все остальное рассматривали как то, что предвосхищено в умопостигаемом как в своей причине. Представители же ионийской школы исследовали природу и физические действия и претерпевания, и полагали, будто в этом-то и должна состоять вся философия. Промежуточное положение занимает аттическая школа, которая словно бы подправляет ионийскую философию и при этом обнародует также италийскую теорию. Например, Сократ в «Федоне» обвиняет Анаксагора в том, что *ум у него остается без всякого применения*[(1)] и причиной природы предметов тот называет воздух, взаиморасположение и тому подобное. С другой стороны, в «Софисте» он просит мудреца из
630 Элеи открыть ему частицу тамошней философии[(2)].

Впрочем, необходимо отметить следующее. В названных диалогах учения двух этих школ излагаются по отдельности; сюжет же рассматриваемого заключается в том, что в Афины прибывают мужи из Италии, с тем чтобы позволить жителям этого города причаститься своим отеческим догматам; туда же приезжают и ионийцы, дабы также предоставить <афинянам> сведения об ионийских учениях, ибо Клазомены располагаются в Ионии, а Элея — в Италии. И подобно тому как все физическое участвует в умопостигаемом при посредстве душевных эйдосов, точно так же на открывающейся нашему взору сцене мы видим, как разыгрывается спектакль, в котором ставится сюжет о постижении ионийскими философами частицы италийской теории. Они прибывают в Афины и при посредстве аттических мужей приобщаются к рассуждениям, которые достойны выслушать лишь эпопты.

5. *Предмет диалога*

Впрочем, по поводу сюжета, действительных предметов, четырех бесед, порядка следования персонажей и их аналогий чи-

(1) *Платон.* Федон, 98b8–9. (2) См.: *Платон.* Софист, 216d2–217a1.

нам всего — для людей, стремящихся и способных на основании рассуждения об идеях рассматривать сущие в каждом их чине, сказано достаточно. И после того как мы сделали предварительные замечания, необходимо, наконец, следуя ходу нашего рассуждения, выявить цель (σκοπός) комментируемого диалога и то, как все перечисленное направлено на ее достижение. В самом деле, выше мы говорили лишь о про覆оймии к диалогу, в основной части которого будут обсуждаться идеи, почему кое-кто из прежних исследователей счел нужным, как было указано[1], дать ему подзаголовок <«Об идеях»>. Действительно, подобно тому как от зримого следует восходить к умопостигаемому, точно так же и нам необходимо от всех внешних обстоятельств, описываемых в диалоге, перейти к единому замыслу рассуждений в нем и к единой цели всего сочинения, а также по возможности соотнести с ними все остальное: персонажей, время и место — то, что выше мы рассматривали по отдельности.

Упражнение в логике: апоретика

Некоторые наши современники, как и предшественники, считают целью комментируемого диалога упражнение в логике[19], 631
пренебрегая его весьма древним подзаголовком («Об идеях»). Обосновывают они свое мнение тем, что он был дан лишь малой части диалога, причем апоретической, а не утвердительной (ἡγητικόν).

Есть и такие, кто считает целью рассматриваемого диалога логику как таковую (λογικόν), как и в «Теэтете»[2], где <Платон>, возражая Протагору, утверждавшему, будто человек есть мера всех вещей, доказывает, что человек будет такой мерой ничуть не более, нежели свинья или кинокефал. Эти люди не придают никакого значения всей теории действительных предметов и обращают внимание лишь на детально проработанные рассуждения о том, какие следствия получаются из гипотез о существовании и несуществовании единого.

И из них (я имею в виду тех, кто придерживается мнения, будто цель диалога чисто логическая) некоторые высказывают предположение о том, что <Платон> возражает Зенону, пытаясь показать различные возможные подходы к исследованию самой трудной гипотезы, относящейся к умопостигаемому, в то время как Зенон обычно рассматривал соответствующие вопросы

---

[1] См.: Наст. соч., 626.1–5. [2] См.: *Платон.* Теэтет, 152a1–4; 161c2–162a3.

на примере чувственно воспринимаемого, как это имеет место и в комментируемом диалоге, когда речь идет о слиянии противоположностей.

Эти люди утверждают, что Платон, как правило, возражает другим мыслителям тремя способами. Во-первых, порой он стилизует свою речь под то, что писали иные авторы, причем такое подражание оказывается более совершенным, нежели сам оригинал, поскольку он восполняет упущения в рассуждениях своих оппонентов. Примером, разумеется, служит написанный в противовес Фукидиду диалог «Менексен»: сказанная в нем речь на похоронах павших за родину[1] построена точно так же, как и у того, однако ее композицию <Платон> обработал столь искусно, что по порядку следующих в ней главных мыслей, по приводимым доводам и по ясности изложения она во многом превзошла первоисточник.

Во-вторых, иногда <Платон> прямо возражает своим оппонентам, как это имеет место здесь, в случае с Зеноном. В самом деле, последний пытался многими способами опровергать учение тех, кто полагает сущее многим, и число его опровержений, изобличающих противоречия в их построениях, достигало
632 сорока. <Платон> между тем приводит столько же эпихерем, опровергающих <представление о том, что сущее есть> единое, состязаясь с <Зеноном>, который строил свое упражнение, рассматривая множества сущих. Сделал <Платон> это тем же способом: указывая на противоречащие друг другу предикаты одного и того же предмета. Стало быть, в то время как <Зенон> строил свои опровержения, доказывая, что само по себе многое будет подобным и неподобным, тождественным и иным, равным и неравным, <Платон> точно так же показывает, что единое будет подобным и не подобным, неподобным и не неподобным, тождественным и не тождественным, иным и не иным и так далее — по всем остальным пунктам; при этом он и выдвигает, и опровергает противоречащие друг другу логические выводы, а не просто высказывает предположения, как это делал <Зенон>. В результате все множество эпихерем оказывается у <Платона> куда более разнообразным, нежели у его оппонента, хотя последний и поражал остальных людей до такой степени, что один сочинитель силлов даже назвал его *обоюдоязыким* и, восхитившись силе этого мужа, сказал: «*Великая мощь и неистощимость Зенона*»[2]. А разве мог бы он упустить из виду молву о том, что

[1] См.: *Платон*. Менексен, 236d4–249c8. [2] *Тимон*. Силлы, фр. 45D.

<Зенон> использовал в своем исследовании великое множество методов, когда он называл его *обоюдоязыким*?

В-третьих, бывает, что <Платон> в своих сочинениях, направленных против кого-либо, и подражает, и возражает своим оппонентам (ибо таков последний вариант). Например, говорят эти мужи, в своей первой речи против Лисия[(1)], стремясь представить того как софиста, он вместо излагаемых им в беспорядке мыслей выстраивает их необходимым образом, и потому рассуждение уподобляется единому живому существу; вместо начал, не основанных на методе, он указывает на такой путь познания, следуя которому можно, опираясь на определения и исследуя качества, прийти к тому, что́ есть соответствующий предмет; вместо любования множеством изречений и имен, гласящих одно и то же, он опирается на многообразие мыслей и их разнообразное изменение. Все соответствующее рассмотрение он проводит так, как это подобало бы софисту, рассуждающему 633
о не любящем. Перейдя затем, во второй речи, к противоположной проблеме[(2)], он опровергает <Лисия> и защищает любящего, причем не упускает в своих обличающих рассуждениях ни одного своего преимущества, давая определения, проводя деления, доказывая и вообще пользуясь в своих возражениях самыми разными подходами. Он даже отвергает свой обычный способ толкования[20], с тем чтобы самим характером своей речи принизить рассуждения <Лисия> — полнокровием опровергнуть худосочность. В качестве причины такого изменения своего настроения <Платон> указывает на *божественную одержимость*[(3)] <Сократа>, с тем чтобы скрыть от неискушенного слушателя ее подлинный смысл.

Упражнение в логике: гимнастика

Итак, как я и говорил, вот что предлагают эти люди. Есть и такие, кто утверждает, будто их мнение противоречит свидетельству самих рассматриваемых предметов и персонажей[21]. П р е д м е т о в потому, что Зенон, имея в виду ту же цель, что и Парменид, оспаривает мнение рассуждающих о множестве сущих, лишенном единого, хотя благодаря последнему сущие оказываются именно сущими и носят такое имя. Точно так же кто-нибудь мог бы, ведя речь о том, что многие люди, само собой, являются людьми, при этом не заметить единого эйдоса

[(1)] См.: *Платон*. Федр, 237b2–241d1. [(2)] См.: Там же, 243e9–257b6. [(3)] Там же, 245a2.

человека, вследствие которого эти люди являются и именуются людьми. Действительно, если бы он учел сейчас этот эйдос, то сказал бы, что люди (постольку, поскольку они оказываются именно людьми) будут не многими, а едиными по своему виду.

Что же касается персонажей, то противоречие между ними и рассматриваемым предположением состоит вот в чем. Совершенно нелепым представляется следующее: в то время как <Платон> назвал Парменида и Зенона любовником и возлюбленным [1], а также вождем и тем, кто проходит у него посвящение, он заставляет любовника и вождя перед лицом своего возлюбленного и ученика переплыть *столь глубокое и широкое*
634 *море слов* [2]. Можно было бы сделать еще одно справедливое замечание: непонятно, почему <Зенон> утверждает, будто он написал свою книгу, дабы помочь учению Парменида, в то время как последний против его помощи возражает — и все равно <Зенон> на ней настаивает и предоставляет в распоряжение учителя огромное количество доводов.

Впрочем, пренебрегая приведенными свидетельствами, опровергающими саму возможность подобного подхода, эти люди тем не менее утверждают, будто замысел комментируемого диалога сводится к логическому упражнению. И в качестве основания для такого вывода они приводят следующее рассуждение. В данном сочинении в первом приближении можно выделить три основные части (такого деления они придерживаются). Поскольку в первой из них выдвигаются апории, вытекающие из гипотезы об идеях, во второй вкратце описывается метод, который *любители созерцания истины* [3] должны использовать в своих упражнениях, в третьей же этот метод поясняется на примере Парменидова единого — значит, все три части посвящены одному и тому же: тренировке и упражнению в рассуждениях.

Действительно, в первой части диалога обосновывается необходимость использования обсуждаемого метода, поскольку даже истинные гипотезы тех, кто пытается рассматривать сущие, не овладев им, будут опровергнуты. Например, сам Сократ, вследствие того что он не проделал достаточное количество упражнений в обсуждаемом методе, не способен обосновать свою гипотезу об эйдосах, несмотря на то что, как говорит Парменид, он и проявляет *божественное рвение* [4] в своем стремлении сделать это, а выдвигаемая им гипотеза, безусловно, истинна. <...>[22]

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 127b5–6. [2] Там же, 137a5–6. [3] *Платон.* Государство, V, 475e4. [4] *Платон.* Парменид, 135d3.

И третья часть, как об этом было сказано со всей определенностью [1], есть не что иное, нежели пример, поясняющий способ использования рассмотренного метода, чтобы по этому образцу мы точно так же смогли бы упражняться в его применении с любыми другими предметами.

Приводимый пример похож на тот, который <Платон> использует для объяснения диаретического метода в «Софисте» [2]. В самом деле, там он наглядно представил сущность диаретики, показав, как она применяется для анализа понятия «рыболов». То же имеет место и здесь — он иллюстрирует метод на примере Парменидова единого. Вот на каком основании эти люди делают вывод, что цель комментируемого диалога, прослеживающаяся во всех его частях, есть упражнение в методе. 635

Разумеется, они утверждают, что описанный метод принципиально отличен от того, который был сформулирован Аристотелем в «Топике» [3]. Последний основан на том, что выделяются четыре проблемы и в отношении каждой из них отыскиваются доводы, позволяющие ее легко решить. Заметим, что Теофраст, сократив эту тетраду, описывает такой метод при посредстве всего лишь двух проблем: одна, как он полагает, связана с определением, а другая — с привходящим признаком; проблему отнесения к тому или иному роду он сводит к проблеме определения, а ту, которая соответствует чему-то собственному, — к описываемым через привходящий признак [23]. Что же касается нашего метода, то он подразумевает исследование выдвинутых гипотез с использованием разнообразных подходов, соответствующих каждой проблеме; в ходе их рассмотрения выясняется истина, поскольку возможные выводы благодаря наличию необходимой последовательности рассуждений вытекают из возможных посылок, а невозможные — из невозможных. Таким образом, данный метод не является внефилософским в отличие от топики, посвященной лишь изысканиям в сфере мнения, он позволяет нам успешно завершить *охоту* [4] за самой истиной. Кроме того, в комментируемом диалоге невозможно обнаружить какое-либо другое учение, более сокровенное, нежели сам этот метод, потому что одни из рассуждений доказывают его необходимость, другие способствуют объяснению наиболее общих его правил, третьи же позволяют нам узреть проблески самого метода в применении данных правил на конкретном примере.

---

(1) См.: *Платон*. Парменид, 137b1–4. (2) См.: *Платон*. Софист, 221a7–c3. (3) См.: *Аристотель*. Топика, I.4, 101b1 и далее. (4) *Платон*. Федон, 66c2.

Вот какие возражения могли бы, пожалуй, сформулировать те, кто полагает цель диалога логической и пренебрегает мнением людей, обращающих внимание на <свидетельство самих> персонажей, обосновывая свое пренебрежение тем, что их оппоненты придают значение чему-то не вполне достоверному.

Метафизика: исследование сущего

Из числа тех, кто называл целью диалога рассмотрение действительных предметов и утверждал, что упражнение в методе проводится именно ради них, а не представлял дело так, будто столь сложные догматы используются для изучения самого метода, некоторые полагали: здесь исследуется сущее[24]. По их мнению, Платон намеревался выяснить, почему <элейские> му-
636 жи говорили о том, что сущее есть единое, и ради этого прибег к их собственной помощи; более того, он собирался использовать их обычный метод. И впрямь — Зенон ревностно опровергал гипотезу о многом, а Парменид рассматривал единое сущее, ибо очистительные рассуждения должны предшествовать тем, при помощи которых происходит посвящение в таинства.

Кроме того, эти люди учитывали в своих рассуждениях и то, что сам Платон с большим почтением отзывался о Пармениде, имея в виду беседу, описанную в рассматриваемом диалоге. «*Ему присуща во всех отношениях благородная глубина*»[1],— говорит о нем в «Теэтете»[2] Сократ, когда рассказывает о том, как юношей он встречался с Парменидом, который был в весьма почтенном возрасте, и слышал проводимую им философскую беседу о сущем. Он отмечает, что замысел той беседы состоял отнюдь не в упражнении в методе, но что интуиции (ἐπιβολάς), высказанные тогда, были весьма глубоки. И, сказав: «*Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж то, что он подразумевает, говоря их, совершенно упустим из вида*»[3],— он ясно дал понять, что целью тогда было именно рассмотрение действительных предметов. На ее достижение и направлен метод, описанный сперва, поскольку он необходим для исследования подобных предметов; она также имеется в виду при рассмотрении апорий, относящихся к идеям, побуждающих нас к размышлениям о едином сущем, поскольку множество идей обладает в нем своей ипостасью, точно так же как в монаде содержится собственное для нее число.

---

[1] *Платон.* Теэтет, 184a1. [2] См.: Там же, 183e4–184a5. [3] Там же, 184a1–3.

Таким образом, если бы кто-нибудь проанализировал сам порядок следования частей диалога, он пришел бы к выводу о том, что последняя из них более всего соответствует всей его цели и описывает истину сущего в том ее виде, какова она согласно учению Парменида. И поскольку таково общее требование метода, основного для <элейской> школы, в первую очередь необходимо было порассуждать о самом упражнении в применении метода и предварительно определить, каков он и какие правила должны соблюдаться при его использовании. А коль скоро необходимость использования какого-либо метода невозможно должным образом обосновать иначе, нежели при посредстве описания его пользы, последнюю же невозможно выявить, не сформулировав для тех, кто тщится рассматривать теорию действительных предметов без применения такого метода, неразрешимые апории, относящиеся к рассматриваемым ими вопросам,— так вот, как раз по этой причине на первом месте и стоит рассуждение об идеях и описание возникающих в связи с ними апорий, при посредстве которых заведомо показывается 637
польза от метода, который будет изучаться ниже, а затем следует рассуждение о самом этом методе, знание которого необходимо для нас при рассмотрения теории сущего в том ее виде, в каком она фигурирует в учении Парменида.

В самом деле, у Платона нет такого диалога, в котором он рассматривал бы действительные предметы прежде используемых методов. В своих сочинениях он прибегает к различным таким методам, следуя в этом необходимости их применения, однако он описывает их всегда до того, как взяться за рассмотрение действительных предметов, в ходе которого он их использует. Например, в «Софисте» он исследует диаретику отнюдь не для того, чтобы научить ей слушателей (хотя побочным результатом может быть и такое обучение), а ради изобличения *многоголового софиста* (1). Он поступает так, следуя природе действительных предметов, которой соответствует формулирование необходимых оснований ради окончательных выводов, но никак не окончательных выводов — для необходимых оснований. При этом любой метод для желающих упражняться в науке действительных предметов является необходимым основанием, а вовсе не чем-то, самим по себе достойным ревностных занятий.

И если кто-нибудь взглянет на общий порядок изложения гипотез, он сразу поймет, что <Платон> рассматривает единое во-

(1) *Платон.* Софист, 240с4.

все не ради пояснения метода, описанного выше. И впрямь, метод предусматривает следующее: после того как были выдвинуты предположения о том, что исследуемый предмет существует и не существует, необходимо рассмотреть выводы, которые следуют из этих предположений, а также те, которые необходимо отвергнуть, причем делать это нужно для предмета, применительно к которому выдвинута гипотеза о его бытии или небытии, в отношении него самого и другого, и точно так же для другого — в отношении его самого и изучаемого предмета. Рассмотрение же гипотез в комментируемом диалоге отнюдь не во всем следует правилам этого метода, напротив, какие-то из его моментов опускаются, а какие-то видоизменяются. Однако если бы рассуждение о едином сущем было лишь примером, то разве не смешно было бы не следовать методу и, приняв определенные правила, рассматривать пример, словно вопиющий о своем противоречии им? Впрочем, о том, почему <Платон> при рассмотрении так называемых гипотез не во всем следует методу, но
638 что-то в нем упускает, что-то добавляет, а что-то видоизменяет, мы узнаем ниже, когда будем изучать рассуждение о них.

Метафизика: появление сущих от единого

Ныне на основании сказанного следует со всей определенностью заявить: нельзя считать целью рассматриваемого диалога упражнение <в логике>, напротив, необходимо придерживаться того мнения, что его замысел состоит в изучении действительных предметов. Некоторые, как мы говорили, полагали, что такой замысел подразумевает исследование сущего, и в свидетели они привлекали самого Парменида, поскольку в начале беседы тот заявляет, что будет рассуждать о своем едином[1], каковое и есть сущее. Исторический Парменид, по общему убеждению, придерживался как раз такого мнения, на что указывает, например, <элейский> гость в «Софисте», когда уличает Парменида в том, что тот говорит вовсе не о подлинном едином, поскольку называет это единое сущим[2].

Другие[25], соглашаясь с тем, что целью диалога является рассмотрение действительных предметов, полагают, будто <Платон> исследует здесь не только единое сущее, как говорят первые, но и все то, что гипостазируется благодаря единому. Действительно, в основу гипотез и впрямь положено Парменидово

(1) См.: *Платон.* Парменид, 137b1–4. (2) См.: *Платон.* Софист, 245a5–6.

единое, то есть единое сущее; взяв его за отправную точку, они, опираясь на понятие «единое» без предиката «есть», показывают, что подлинное единое свободно от любой множественности и потому обособлено от сущего, а значит, полностью отвергает категорию «есть». Затем, принимая во внимание оба предмета (единое и сущее), они описывают появление на свет всего умопостигаемого устроения, в рамках которого располагаются и подлинное бытие, и самосовершенное единое, причастное бытию. После этого, основываясь на понятии «сущее» и связывая с ним одним сущностное единое, они сперва, изучая некую природу, показывают, что она существует по причине единого, но является третьей после подлинного единого, а потом, перейдя к рассмотрению <другого по отношению к> единому[26], доказывают: участвуя в едином, это другое обладает всеми возможными свойствами, не участвуя же, оно лишено их. Поскольку все перечисленное никак не вписывается в рамки теории единого сущего, они делают тот естественный вывод, что, следовательно, рассуждение посвящено не только ему, но и всему — начиная 639
с первой причины и заканчивая последним, то есть тем, что представляется лишенным всех свойств. Таково уподобляющееся первой причине в силу своего неподобия[27], ибо лишенное всех свойств вследствие неучастия в едином некоторым образом оказывается подобным ему, обособленному от всего из-за своей непричастности сущему.

Разве могли бы гармонировать с понятием единого сущего до такой степени противоположные друг другу определения? Ведь если принятая за основу гипотеза истинна и в точности соответствует учению исторического Парменида (я имею в виду гипотезу о бытии единого сущего) и из одних следствий этой истинной гипотезы с необходимостью вытекают другие, то, по мнению этих людей, верными оказались бы все те следствия, которые вытекают из предположения о бытии единого сущего, а значит, все апофатические и катафатические выводы правильно категориально описывали бы одно и то же единое сущее, а это, разумеется, совершенно невозможно. И если бы речь шла о выводах из предположения о небытии единого сущего, то, коль скоро они также в некотором отношении оказались бы истинными, они в свой черед, разумеется, соответствовали бы понятию того же самого единого сущего.

Да и что тут сказать, когда даже определения, дающиеся единому катафатически, как показывает рассуждение, невозможно все отнести к одному и тому же предмету (я имею в виду еди-

ное сущее)! В самом деле, разве будет единое сущее *бесконечным множеством* [1], в то время как само единое, согласно этому мужу (я говорю о Пармениде), отрицает бесконечность любого множества? Разве будет оно *бесконечным числом* [2], которое тот столь сильно желает всеми способами превратить в единое, что даже наличие множества сущих, похоже, представляется ему препятствием? Разве станет оно, вечное, участвовать во времени [3]? Ведь Парменидово единое сущее, как утверждает он сам, *то же и в том же... пребывает* [4].

И если мы во всем этом правы, разумеется, следует увериться в том, что целью диалога является рассмотрение не просто Парменидова <единого> сущего (с которым не гармонируют ни все катафатические логические выводы, ни тем более апофатические, ни те, которые оказываются одновременно и катафатическими, и апофатическими), но также всех сущих, среди которых часть допускает утвердительные суждения, некоторые — противоположные им, а третьи — и те и другие. Таким образом, вполне естественным представляется замечание Парменида
640 о том, что он начнет со своего единого [5], причем он, как и сказал, именно с него и начинает, ибо берет его за основу, а в последующих логических выводах описывает природу сущих.

В том же самом смысле, желая применить рассматриваемый метод к душе, можно было бы, пожалуй, сказать: «Я начну с единой души»,— и, выдвинув гипотезу относительно этой единой души, указать и на множества душ, и на все причастное им. Действительно, мы могли бы заметить, что рассуждающий о единой душе будет говорить не только о ней в собственном смысле этого слова, но и о том, что она фигурирует в соответствующей гипотезе, а значит, и обо всех следствиях из такой гипотезы. В самом деле, вообще говоря, когда выдвигается какая-либо гипотеза о чем-нибудь, сама она полагает начало рассуждению; исследуются же не она как таковая, а выводы, которые получаются при ее принятии,— сама же гипотеза остается неизменной или как-то видоизменяется.

Метафизика: учение Сириана

Вот сколь различных мнений придерживались древние относительно замысла «Парменида». Теперь необходимо упомянуть

---

[1] *Платон.* Парменид, 143а2. [2] Там же, 144а6. [3] См.: Там же, 151е3 и далее. [4] *Парменид.* О природе, фр. 8.29. [5] См.: *Платон.* Парменид, 137b1–4.

обо всех тех изменениях, которые внес, анализируя их воззрения, наш вождь. Итак, он согласился с теми своими предшественниками, которые утверждали, что целью изучаемого диалога является рассмотрение действительных предметов, противоположный же подход — отбросил как не внушающий доверия. В самом деле, хотя бы тот факт, что Зенон просит Парменида провести для присутствующих упражнение в применении метода, а <Парменид> в ходе этого упражнения, казалось бы, опровергает сказанное Зеноном в его трактате, уже ставит под сомнение воззрения тех, кто полагал, будто цель диалога является чисто логической, как и их вздорное стремление противоречить. Действительно, если бы <Пармениду> был нужен всего лишь пример для пояснения используемого им метода, он скорее взял бы что-нибудь другое, чего было бы достаточно в качестве примера, но уж никак не стал бы представлять наисвященнейшее из собственных основоположений как нечто по сути побочное для проводимого исследования, при том что главным в нем оказалось бы упражнение в логике (хотя, конечно, юношам оно и полезно). Напротив, этот догмат он всегда рассматривал как откровение высшего разума, причем, как он говорит в своей поэме, даже не человеческого, а принадлежащего нимфе Гипсипиле[28].

Также <наш вождь> не соотносит цель диалога ни с сущим, 641
ни с теми лишь сущими, о которых говорят люди, мнение которых было приведено выше. Соглашаясь, что речь идет обо всем, он полагает необходимым добавить следующее: лишь в той мере, в которой все есть потомство единого и зависит от единой причины всего, а также постольку, поскольку (если нам следует высказать собственное мнение) это «все» является божественным. В самом деле, ты мог бы сказать о том, что каждый предмет божествен в собственном чине благодаря причастности единому, даже если бы ты обратил свое внимание на низшие сущие. Ведь если бог и единое — одно и то же (поскольку нет ничего лучше, нежели бог и единое), стало быть, объединяться — это то же самое, что обожествляться. Действительно, если бы Солнце и бог были одним и тем же, то быть освещенным означало бы то же самое, что и быть обожествленным, ибо единое дарует единство, а Солнце — освещенность. Следовательно, подобно тому как Тимей не просто рассуждает о природе наподобие большинства физиологов, а рассматривает каждый предмет лишь в той мере, в какой каждый из них был упорядочен единым демиургом, точно так же, даже если Парменид рассуждает о сущих, он все

равно, скажем мы, рассматривает их лишь постольку, поскольку они происходят от единого[29].

Единое, пребывающее среди богов, занимает одно положение, а находящееся среди следующих за ним ипостасей — другое. Первое самосовершенно и не заключено в том, что положе-
642 но в его основу. Действительно, любой бог есть бог как единое: даже если первый бог оказывается лишь единым и ему свойственна лишь немножественность, любой другой раскрывает себя во множестве соответствующих ему и зависящих от него предметов. И богов, располагающихся ближе к немногому, меньше, нежели находящихся от него дальше, поскольку близкое к нему обладает природой, в большей мере родственной ему, то же, что дальше от него, состоит в более далеком родстве с ним, а выход за свои пределы[30] и превращение во множество совершаются при посредстве нисхождения. Таким образом, одно единое оказывается подлинным, а другое — выступает как свойство; в самом деле, любой эйдос, душа и тело причастны *какому-то* единому, однако последнее уже не будет богом, даже если оно (да будет позволено так выразиться) окажется образом бога, божественным семенем, как эйдос будет образом сущего, знание — изображением ума, а самодвижность (даже та, которая свойственна низшему) — подобием души. Значит, точно так же как все самодвижное есть либо душа, либо одушевленное, все познающее — это или ум, или мыслящее, а любой эйдос — либо сущность, либо сущностное, всякое единое в свой черед окажется или богом, или божественным.

Таким образом, в «Тимее» все вещи возводятся к демиургу, а в «Пармениде» — к единому. При этом можно проследить аналогию между тем соотношением демиурга с внутрикосмическими вещами и единого — со всеми предметами <вообще. Отметим, что демиург является *каким-то,*>[31] а не простым единым. Действительно, он оказывается определенным богом,
643 бог же, выступающий в качестве единого как такового, есть не *какой-то* бог, а просто бог. Демиург — это *какой-то* бог, поскольку он обладает демиургическим своеобразием наподобие того, как другие боги имеют иные божественные собственные признаки, причем последние не будут демиургическими. Вот какую аналогию можно проследить между замыслами двух названных диалогов.

Моменты времени, в которые происходит действие последних, также согласуются между собой. В самом деле, беседа, описанная в одном, состоялась во время Малых Панафиней, а со-

бытия другого — в период Великих, о чем мы уже сказали выше[(1)][32]. В ходе празднования Великих Панафиней статую <Афины> одевали в пеплос, вероятно, в честь победы богини над гигантами. Разумеется, сокрушение гигантов является самым точным зримым образом, описывающим единство, пронизывающее все. Ведь данная богиня, о которой говорят, что она привносит во все подчиненное, частное и материальное, ум и единство, властвует над этим подчиненным и обеспечивает в нем превосходство мыслящего над неразумным, нематериального над материальным, а объединенного — над множественным. Следовательно, пеплос является символом силы Афины, обособленной от внутрикосмических вещей; благодаря этой силе она заключила союз со своим отцом и вместе с ним сокрушила гигантов. Что же касается так называемых Малых Панафиней, то на них воздаются должные почести по преимуществу внутрикосмическому чину этой богини, который соответствует крутообороту Луны[33]. Вот почему этот праздник очень подходит как время действия 644 для диалога, в котором описывается космическое становление, что же касается рассматриваемого сейчас, то цели «Парменида» будут соответствовать Великие Панафинеи.

Беседа, занимающая четвертое место после первой, в которой рассказчиком является Кефал, в образной форме представляет низший чин, возникающий в процессе выхода всех вещей за пределы единого. Действительно, все то, что появляется от единого, оказывается либо генадами, гипостазирующимися от него самого, либо сущностями, появляющимися от этих генад, возникающих от единого, либо чем-то промежуточным между такими сущностями и становлениями, каковые производят на свет сущности, предшествующие им генады и единое, либо становлениями, выходящими за пределы всего перечисленного. Итак, если в четвертом нисхождении появилось все то, что в некотором отношении оказывается завершающим и что уподобляется цели всего, то почему бы и той беседе, которая в свой черед оказывается четвертой, соответствующей выходу всего за пределы единого, не занимать положение, вполне согласующееся с рассматриваемой в диалоге теорией? Ведь возникающее обладает своего рода безвидной способностью к восприятию, образом которой оказываются слушатели в ходе четвертой беседы, поскольку по имени они не названы и потому аналогичны чему-то неопределенному, ибо имя есть символ эйдоса. На основании сказанного 645

(1) См.: Наст. соч., 618.24 и далее.

необходимо сделать вывод, что любое наличное бытие будет или сущностью, или становлением, или не сущностью и не становлением, и в этом случае оно либо идет впереди сущностей и становлений, либо следует за ними, ибо ничто из материального не есть ни сущность, ни становление, поскольку оно, как говорят[34], неподобно уподобляется сущим, предшествующим становлению, как и самой сущности.

6. Стиль диалога

Далее необходимо, чтобы стиль диалога полностью соответствовал рассматриваемым в нем предметам и методу рассуждений. Действительно, божественное, обоснованное в простоте единого, как говорит один из мудрых в делах благочестия, со всем пылом радуется неприукрашенному благообразию[35] и открывает его взорам всех тех, кто в состоянии созерцать его. Метод же, прокладывающий путь при посредстве самих наиточнейших сил разума, отвергает любое искусственное изящество, привлекающее внимание лишь к внешней стороне предметов, не радеет ни о каких прикрасах, имеет в виду одну лишь тщательную *охоту*[1] за исследуемыми положениями и сковывает каждый из подлежащих рассмотрению пунктов *геометрическими необходимостями*[2].

Так вот, стиль изложения, принятый в рассматриваемом диалоге, прекрасно гармонирует и с его предметом, и с методом. В самом деле, диалектическим методам подобает строгость, а рассуждениям о божественных предметах — отсутствие излишеств, естественность и неприукрашенность. Стало быть, как бы ни хотелось говорить о некоей сократической благодати, о каком-то промежуточном виде рассуждений, приличествующем средним видам жизни, или о своего рода возвышенном и обоснованном вымысле тех, кто пребывает в состоянии божественной одержимости, порывами фантазии охватывающей их,— все это, разумеется, совершенно чуждо рассматриваемому стилю, и никоим образом не следует требовать, чтобы в этом
646 диалоге присутствовало что-либо подобное.

Я со своей стороны восхищаюсь теми, кто вверил себя критической мысли своих предшественников[36], чтобы восславить стиль изложения, принятый в комментируемом диалоге. Ведь

(1) *Платон*. Федон, 66c2. (2) *Платон*. Государство, V, 458d5.

при всей своей сухости он чудесным образом способствует описанию подлинно сущего, поскольку в нем неизбыточность надлежащим образом соединена с неущербностью, а строгость соразмерно переплетена с точностью. И еще больше я восхищаюсь теми, кто, рассматривая образцы теологического стиля[37], указывает, что в «Софисте» мы можем обнаружить множество пассажей, выдержанных в этом духе, «Парменид» же весь представляет собой образец такого толкования.

К их мнению стоит добавить только вот еще что. Мы утверждаем, что используемые в диалоге имена вполне подходят для теологических построений, отнюдь не потому, что лишь они могут встречаться в их рамках: те, кто намереваются возвестить о божественных предметах, могут прибегнуть не только к стилю изложения, принятому в «Пармениде». Этот стиль, как и связанные с ним имена, подходят в первую очередь для тех, кто стремится вести *диалектические* беседы о божественном.

В самом деле, божественное можно толковать различными способами[38]. Одержимые Фебом поэты приводят мифологические имена и дают им весьма изощренные толкования. Другие, оставив в стороне трагические и мифологические сюжеты, боговдохновенными устами излагают теологию иначе, используя имена, почерпнутые из обрядов богопочитания, и возвышенный стиль. Третьи предпочитают описывать божественное при посредстве изображений или математических имен (так называемых арифметических или геометрических).

Так вот, толкование, использующее диалектические имена, резко отличается от всех перечисленных и принадлежит по преимуществу философам элейской школы. Среди вышеназванных 647
способов описания божественного один оказывается собственным для пифагорейцев — тот, при котором, как об этом свидетельствует Филолай[(1)], наличное бытие и выходы богов за свои пределы описываются при помощи чисел[39]. Другой используется в жреческом служении, когда богам даются имена, соответствующие тому или иному мистическому толкованию; таковы, например, имена, воспеваемые ассирийцами[40] («Зоны», «Азоны», «Истоки», «Неумолимые», «Хранители»), при помощи которых они описывают чины богов. Толкование, собственное для эллинской орфической теологии, нарекает высшие начала всего Кроном, Зевсом, Ураном, Никтой, Циклопами и Сторукими. Наконец, диалектическая экзегеза божественного, как бы-

---

(1) См.: *Филолай.* О природе, фр. 46B1–16.

ло сказано, вместо всех перечисленных оперирует именами, используемыми в диалектике: «единое», «сущее», «целое», «части», «тождественное», «иное», «подобное» и «неподобное». Диалектика как раз и опирается на эти понятия, даже когда она обращается к толкованию божественного. Вот почему с данными именами и соотнесен стиль изложения, обычный для диалектической практики, и как раз ему сейчас следует Парменид; он не многословен, а скуп, и не слишком надуман, а естествен.

7. Метод «Парменида» и диалектика Платона

648 Вот что мы могли бы, пожалуй, сказать относительно стиля изложения комментируемого диалога. Поскольку, как я знаю, многие экзегеты платоновского учения пытались противопоставить метод, описываемый в нем Парменидом, знаменитой диалектике Платона, я полагаю, стоит изложить свои соображения по этому поводу.

Три апории, возникающие при сопоставлении текстов «Парменида» и других диалогов Платона

В самом деле, есть те, кто утверждают, будто отличия одного от другой доказываются тремя положениями, которые можно почерпнуть в самом тексте «Парменида».

Первая апория. Во-первых, как утверждает Сократ в «Государстве» [1], диалектике не следует обучать юношей, дабы те незаметно не впали в беззаконие и не воспользовались силой рассуждений для ниспровержения неизвратимых [41] общих представлений, существующих у нас. Парменид же советует юному Сократу упражняться в применении рассматриваемого метода, обосновывая свой совет как раз тем, что тот весьма юн [2]. Стало быть, юношам подобает ревностно осваивать данный метод, в то время как изучение диалектики им запрещает сам законодатель.

Вторая апория. Во-вторых, в методе Парменида, именуемом *упражнением* [3], используются доводы и «за» и «против»; точно так же понимал диалектику Аристотель, который, описывая ее
649 пользу, утверждал, что она сводится к упражнению [4]. Что же ка-

[1] См.: *Платон.* Государство, VII, 537d7–539d6. [2] См.: *Платон.* Парменид, 135d3–6. [3] Там же, 135d4. [4] Ср.: *Аристотель.* Топика, VIII.11, 161a23 и далее.

сается диалектики, по Платону, то последний говорит: она есть высшее и самое *чистое в уме и разуме*[1]; она обосновывает собственную деятельность среди умопостигаемых эйдосов и при их посредстве переходит к тому, что возглавляет все умопостигаемое, не обращая внимания на человеческое мнение, и опирается на неопровержимое знание обо всем[2].

Третья апория. В-третьих, помимо сказанного метод, который используется здесь в рассуждении, сам Парменид без обиняков называет *болтовней*[3]. Что же касается диалектики, то ее Сократ именует *карнизом, венчающим математические науки*[4]. Кроме того, элейский гость говорит, что диалектикой подобает заниматься лишь подлинным философам[5], которых мы, конечно, не дерзнем представить болтунами, соперничающими перед лицом сущего.

Общий вывод: Сократ всегда пользуется диалектикой, и никогда — методом, рассмотренным в «Пармениде»

Еще одну апорию, пожалуй, могли бы добавить к приведенным те, кто убежден в отличии метода «Парменида» от диалектического. Сократ, еще будучи юношей, по совету Парменида основательно изучил рассматриваемый метод, однако, похоже, никогда не использовал его в собственных философских построениях, хотя к диалектике прибегал всегда и везде, более того, утверждал, что сам он привержен ей более всего и что *ступает по следу, словно за богом*[6] [42], за тем, кто в состоянии сделать единое многим, а многое свести к единому. А ведь именно таковы функции диалектики, о которых <Платон> говорит в «Федре»[7]. Она отнюдь не посвящена тому, чтобы делать выводы, вытекающие из гипотез о существовании и несуществовании рассматриваемого предмета, как и тому, чтобы выявлять гипотезы гипотез, а также следствия следствий, которые принимаются или отвергаются, как предписывает поступать предлагаемый здесь метод.

Да и вообще — какая нужда говорить об одном лишь Сократе и о том, что его собственные построения выдержаны в диалектическом духе и что они оказываются совершенно иными,

---

[1] *Платон.* Филеб, 58d6–7. [2] См.: *Платон.* Государство, VII, 532a1–b2. [3] *Платон.* Парменид, 135d5. [4] *Платон.* Государство, VII, 534e2–3. [5] См.: *Платон.* Софист, 253e4–6. [6] *Платон.* Федр, 266b6–7 = *Гомер.* Одиссея, V.193. [7] См.: Там же, 265c8–266b1.

нежели рассуждения, следующие методу, описываемому Парменидом в рассматриваемом диалоге? Ведь даже элейский мудрец, несмотря на то что он *входил в число товарищей Парменида*
650 *и Зенона*[1], тем не менее, рассматривая в «Софисте» то, каковы функции диалектики, говорит: «*Кто, стало быть, в состоянии сделать это* (он имеет в виду: *не считать тем же самым иной эйдос, а иным — тот же самый*[2]), *тот должным образом различит в своих чувствах* (*διαισθάνεται*) *единую идею, пронизывающую многое, где каждое единое расположено отдельно, которая во всем упорядочена, а также многие иные друг другу идеи, охватываемые этой единой идеей извне, причем такая идея, наоборот, связана воедино при посредстве других, многих, последние же полностью разграничены и существуют по отдельности*»[3]. Разве не следовало бы <элейскому гостю> сказать о том, что диалектик должен совершать свой путь при посредстве гипотез, выдвижение которых предполагает метод Парменида, исследуя выводы, которые необходимо сделать по отношению к предмету, которому эти гипотезы посвящены, и к другому, и от которых нужно отказаться, а также применяя соответствующие противоположные друг другу подходы и во всех остальных случаях? Более того, четыре части только что процитированного определения в точности соответствуют двум аспектам диалектики, названным в «Федре»[4].

В самом деле, в этом диалоге вторым видом <диалектического рассуждения> было названо разложение единого на многое[5]. Такова собственная функция диаретики, которая разделяет роды на входящие в их состав виды. В этом случае род и есть единая идея, которая упорядочена и обособлена от многих отдельно расположенных идей. При этом род присутствует в каждом входящем в него виде, ибо он не есть их совокупность, как не будет совокупностью частей и целое, напротив, в любом виде имеется само сущее, идущее впереди всех их; выступая предметом участия для каждого из них, оно отделено не только от последних, но и от рода. Виды же соответствуют многим идеям. Будучи иными друг другу, они охвачены извне единой идеей, то есть родом, внеположной им, так как она обособлена от видов и содержит в себе их причины. Действительно, подлинные роды более почтенны и сущностны, нежели те виды, которые ими упорядочиваются, и такого мнения придерживаются все принимающие гипотезу об идеях. И одни роды идут впереди видов, а другие

---

[1] *Платон.* Софист, 216a3–4. [2] Там же, 253d1–2. [3] Там же, 253d5–9. [4] См.: *Платон.* Федр, 265c8–266b1. [5] См.: Там же, 265d8–e3.

содержатся в них в смысле сопричастности. Эти два деления, которые производит диаретика, входят в состав диалектики.

Что же касается двух оставшихся делений, то их выполняетористика. Действительно, последняя рассматривает единую идею, которая во всех многих идеях связана воедино, собирает эти идеи в определенное единое (причем каждую из них берет 651
как некое целое) и переплетает между собой, а также на основании всех отдельно взятых целых вырабатывает представление о единой идее, которая связывает между собой многие идеи. Более того,ористика рассматривает те идеи, которые она сводит воедино, как обособленные и от целого, образующегося из них, и друг от друга. И это вполне естественно, ибо разве можно собрать единое из многого, если на первом шаге не рассматривать многие предметы в их обособленности друг от друга?

Итак, при том что функции диалектики именно таковы, ни об одной из них Парменид, описывая нам метод, основанный на выдвижении гипотез, даже не упоминает. И поскольку Сократ использует только что описанные подходы почти всегда, а о рассматриваемом методе даже не вспоминает, разве можно было бы допустить, что эти два способа рассуждений тождественны?

Ответы на приведенные апории

Первая апория. Так вот, первое положение (речь идет о том, что Парменид рекомендует юношам применять на практике свой метод, Сократ же запрещает обучать их диалектике) не предполагает каких-либо различий между <методом «Парменида» и диалектикой>, поскольку предписания законодателя и частные советы — это вовсе не одно и то же. Действительно, первые должны учитывать множество неравнозначных природ и, имея их в виду, предпочитать частному то, что подходит им всем вместе взятым. В самом деле, законодатель руководит не одним лишь человеком, а многими, и, стало быть, он рассматривает не то, что могло бы быть подходящим для лучших по природе, а приемлемое и для первых, и для вторых, и для последних. Именно по этой причине, опасаясь непредвиденных последствий, он остерегается давать такие предписания, которые могли бы оказаться вредными для кого-либо из тех, кого он воспитывает. Ведь даже если бы он отобрал для себя наилучших по природе, все равно он должен был бы иметь в виду, что между ними имеются многочисленные различия, вполне естественные

для человеческой природы. Что же касается того, кто дает частные советы по поводу каких-либо замыслов, то он, принимая во внимание особенности природы того, кому он эти советы дает (причем сам он, разумеется, способен правильно оценить способности получающего совет), конечно же, в зависимости от них либо советует ему сделать какой-то выбор, либо отказаться от своего начинания.

652 Вот почему Сократ, поскольку в «Государстве» он строит некую систему законодательных положений для полиса, с полным основанием запрещает обучение юношей диалектике. Пармениду же, имеющему в виду, как говорит он сам, лишь боговдохновенное стремление Сократа к философии [1], лучше поощрять развитие такого стремления, поскольку тому, кто вознамерился бы с юности упражняться в использовании рассматриваемого метода, это никак не повредило бы, обладай он природой, подобной Сократовой. Действительно, и <Сократ>, несмотря на то что он воспевает для тех, для кого он устанавливает законы, высшие природы, разумеется, не побоялся бы обучать юношей диалектике, если бы точно знал: от нее для них не будет вреда и они не поверят тому, подозревая в доверчивости к чему, он запретил заниматься диалектикой молодежи, ибо цели, которые юноши преследуют, занимаясь диалектическими упражнениями, неясны. И вообще мы должны иметь в виду следующее: любое законодательство регламентирует лишь то, что имеет место по большей части, а не случается изредка; оно опирается на общее определение природы людей, но никоим образом не на частное, описывающее природу тех, кому в почитании богов, в занятиях науками и ремеслами и в выборе надлежащего [43] нет необходимости следовать какому-либо закону, ибо они не вписываются в его рамки, поскольку обладают иной природой, возвышающейся над обыденностью.

Таким образом, <Сократ и Парменид> имеют в виду одну и ту же единую деятельность, и нет никаких препятствий для того, чтобы оба они были правы, хотя выдвигаемые ими положения и противоречат друг другу, поскольку первый имеет в виду общую природу, а второй — частный случай.

Вторая апория. То, что Парменид, называя рассматриваемый им метод у п р а ж н е н и е м, пользуется именем, отнюдь не чуждым терминологии Сократа, ясно любому, кто тщательно

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 130a8–b1.

исследовал законы Сократа, относящиеся к диалектике. В самом деле, последний утверждает, что изучающие математические науки должны *упражняться*[1] в диалектике, и то же самое слово он использует, когда говорит о времени, которого хватило бы упражняющимся[2] в ней. Следовательно, необходимо либо отождествить диалектику с упражнением в вероятностных посылках (ἔνδοξα), либо не сводить к последнему рассматриваемый метод, выдвигая в качестве причины для этого имя «упражнение». При этом Парменид разве лишь не вопиет, что при посредстве предлагаемого им упражнения, хоть и с трудом, но можно было бы узреть истинное положение дел. Цель же так 653
называемых эпихерем «Топики» <отнюдь не> такова[44].

Я назову причину, по которой оба они именуют первые шаги в освоении данного метода упражнением. Вообще говоря, у этого подлинно познавательного метода имеются три действия. Первое направлено на воспитание юношей и способствует пробуждению присущего им ума, в обычном состоянии дремлющего, а также обращению его к исследованию самого себя. В этом случае метод будет *для ока души*[3] подлинным упражнением в созерцании действительных предметов, позволяющим соотнести с ними логосы, располагающиеся в душе, благодаря выдвижению противоположных предположений, в ходе которого рассматриваются не только прямой и неуклонный путь, ведущий к самому́ истинному, но и отклонения от него, в отношении которых проверяется, не идет ли речь о чем-либо, внушающем доверие, и словно бы *простукиваются*[4] разнообразные применения метода.

Второе действие дает волю уму на ниве наиисконнейшего для него созерцания сущих и позволяет ему рассматривать истину саму по себе, *воздвигнутую на священном престоле*[5], как говорит Сократ. Данный метод помогает описать все умопостигаемое, поскольку в своем применении он всегда опирается на эйдосы до тех пор, пока не встретится лицом к лицу с самим первым. Одни такие эйдосы душа подвергает анализу, другие определяет, третьи рассматривает аподиктически, а к четвертым применяет диаретику[45]. Двигаясь сверху вниз и снизу вверх, она восходит к горнему, пока, полностью не исследовав природу умопостигаемых предметов, не перейдет к тому, что потусторонне всем сущим. Тогда она словно бы попадает в заветную гавань и уже

---

(1) *Платон*. Государство, VII, 526b7. (2) См.: Там же, VII, 539d8–10. (3) Там же, VII, 533d2. (4) *Платон*. Теэтет, 179d3. (5) *Платон*. Федр, 254b7.

не будет желать ничего лучшего, поскольку достигнет своей цели. Ты мог бы, пожалуй, сказать, что такого рода действия описываются и в «Федре»[1], и в «Софисте»[2]: в первом случае они разделены на два вида, а во втором — на четыре; потому о них и сообщается тем, кто занимается чистой философией и уже не нуждается в каком-либо упражнении, то есть тем, кто питает ум
654 своей души чистыми мыслями.

Что же касается третьего действия, то оно будет истинно пейрастическим[46], очищающим от двойного невежества[3] людей, отягощенных предубеждениями. Это действие упоминается в «Софисте». В самом деле, философ бывает вынужден применить к людям, покоренным «мудрыми» мнениями, опровержение — словно своего рода очищение, и, подражая ему, софист, опровергая то или иное мнение, надевает маску философа, словно *волк, притворяющийся собакой*[4],— вот что сказано в этом диалоге. Действительно, опровергающий в согласии с истиной, а не по видимости, совершает подлинное очищение и будет философом. Но разве мог бы помочь другим очиститься тот, кто сам нечист душой?

Итак, при том, что действия диалектического метода бывают трех видов (выявление истины, опровержение лжи и обоюдное действие), лишь действие последнего вида Парменид и Сократ называют упражнением. Такое упражнение последний проводит для юношей, например, в «Теэтете»[47]: в отношении каждого поставленного вопроса он двумя способами рассматривает, является ли то, что представляется, истинным или нет, скажем, будет ли знанием ощущение или нет[5]; затем он исследует трудные места на истинность догматов и со своей стороны отбрасывает <какие-то толкования>, указывая на *надтреснутый звук*[6], который они издают, и на другое возможное решение. Он проводит юношу по всем путям изыскания и разрешения апорий, неявно пронизывающих обсуждаемое. Другой пример — это «Лисид»[7], где <Сократ>, исследуя дружбу, задается вопросами: могут ли дружить лишь похожие люди или во всем противоположные, и если один будет любящим, а другой — любимым, то будут ли они друзьями. В ходе своих рассуждений он всякий раз указывает на трудности, возникающие при том или ином допущении. Данное упражнение, разумеется, подходит лишь для

---

(1) См.: *Платон.* Федр, 265c8–266b1. (2) *Платон.* Софист, 253d5–9. (3) См.: *Платон.* Законы, IX, 863c3–d4. (4) *Платон.* Софист, 231a6. (5) См.: *Платон.* Теэтет, 151d7–187b3. (6) Там же, 179d4. (7) См.: *Платон. Лисид,* 212a8 и далее.

юношей, любящих учиться и мужественных, чтобы они не отчаялись в своих исследованиях и не отошли от них, если вдруг будут лишены должного руководства. <...>[48]

Далее, когда <Сократ> борется с софистами, прикидывающимися знатоками всего на свете и мастерами всех искусств, он при- 655
меняет против них те приемы диалектики, которые позволяют строить опровержения, и продолжает доказывать, что софисты противоречат самим себе до тех пор, пока они, теснимые со всех сторон, не придут к осознанию мнимости собственной мудрости и в некотором смысле не очистятся от неправильных представлений. Образцами такой диалектики полны «Горгий» и «Протагор». В других диалогах Сократ также иногда защищается от натиска софистов, и пример тому — его возражения благородному Фрасимаху в «Государстве» [1].

Наконец, когда Сократу случается вести беседу с мужами, не нуждающимися ни в бичах, ни в упражнениях, он обращается к первому действию диалектики, направленному на выявление истинного положения дел в его чистоте. Например, выдвигая гипотезы и изучая вытекающие из них следствия, в «Федоне» он показывает, что душа не может обладать качествами, противоположными тем, которые она привносит в то, во что привходит. После того как он это доказал, он считает должным вновь вернуться к предшествующим гипотезам и исследовать их истинность [2]. Более того, он словно набрасывает краткий очерк правил исследования, созвучных обсуждаемому сейчас методу: в применении к каждой гипотезе необходимо *охотиться* [3] лишь на ее следствия, относительно же самой гипотезы — не рассуждать до тех пор, пока не будет уделено достаточное внимание выводам, вытекающим из нее,— и только тогда нужно перейти к самой гипотезе. Точно так же необходимо строить исследование, которое производится данным способом, взяв вслед за тем другую гипотезу, наилучшую из высших, до тех пор, пока, пройдя все соответствующие ступени, ты не придешь к некоему *вескому доводу* [4], каковым <Сократ>, разумеется, именует *беспред-
посылочное* [5], то есть к тому, что является началом доказательства 656
отнюдь не гипотетически, но как сама истина.

И элейский мудрец, когда он разлагает единое на многое с использованием метода диаретики и соединяет многое воедино с помощьюористики, точно так же обращается к высшему

[1] См.: *Платон.* Государство, I, 336b1–347e2. [2] См.: *Платон.* Федон, 105d3 и далее. [3] Там же, 66c2. [4] Там же, 101e1. [5] *Платон.* Государство, VI, 510b7.

действию диалектики, и даже если бы он проводил разделение сущих или давал им определения сам, он все равно выполнял бы эти операции перед лицом других. Действительно, он беседует отнюдь не с юношами, не поупражнявшимися должным образом в методе,— его собеседники прошли школу Сократовых рассуждений и были воспитаны в духе математических наук и потому уже готовы к созерцанию сущих; он говорит и не с софистами, на которых наложены путы двойного невежества [1] и которые в своем самомнении невосприимчивы к познавательным рассуждениям.

Третья апория. Мы объяснили, почему <Парменид> назвал способ воспитания, основанный на диалектике, упражнением. Далее, что́ мы могли бы сказать по следующему поводу: простые люди обычно именуют диалектику болтовней, а занимающихся ею болтунами? Комедиографы даже самого Сократа называют *раболепным болтуном*, и тем же именем нарекают всех остальных, кто, по их мнению, является диалектиками:

Я презираю Сократа, раболепного болтуна [2].
Или Продика, или кого-то еще из болтунов [3] [49]

Вот почему Парменид не просто назвал предлагаемый метод болтовней, а выразился несколько иначе: «*Именуемый большинством болтовней*» [4]. Впрочем, и сам Сократ в «Федоне» подтверждает, что это прозвище (болтун) давали ему на протя-
657 жении всей его жизни, вспоминая сказанное в комедии: «*Ныне уж, во всяком случае, никто, будь он даже комедиографом, не мог бы сказать, что я занимаюсь пустой болтовней и рассуждаю о неподобающем*» [5]. В этот момент он уже готовился отойти в мир иной и в названном диалоге как раз беседовал об уходе из жизни.

В «Теэтете», всесторонне рассмотрев определение, которое дает Протагор [50], а также мнения, доказывающие кажущуюся истинность, и готовясь вслед за тем перейти к апориям, относящимся к выдвинутым положениям, он говорит: «*Страшное дело — быть праздным болтуном*» [6]. И когда Теэтет спрашивает его о причине такого вступления, он отвечает: «Ибо я намереваюсь привести апории, опровергающие мои собственные воззрения». Разумеется, именно это свойство диалектики, связанное с выдвижением апорий и с применением одних и тех же приемов

[1] См.: *Платон*. Законы, IX, 863c3–d4. [2] *Евпол*, фр. 352. [3] *Аристофан*. Цыплята, фр. 490.2. [4] *Платон*. Парменид, 135d5. [5] *Платон*. Федон, 70b10–c3. [6] *Платон*. Теэтет, 195b10.

в отношении высшего и низшего без каких-либо видоизменений, он и называет болтливостью. Действительно, сторонние наблюдатели обычно называют болтунами всех тех, кто постоянно использует одни и те же слова. Итак, как я и говорил, те, кто придумал применить слово «болтовня» к диалектике, были весьма многочисленны. Именно по этой причине Парменид и сказал: предлагаемый метод так именуют большинство людей.

И если мы обратим внимание на классификацию искусств в «Софисте», то обнаружим, что элейский гость также относит диалектику к разряду болтовни. Во всяком случае, он говорит: из всех наук одни являются *творческими* [1], а другие — *приобретающими* [2], и среди последних часть будет *состязательными* [3], а часть — какими-то другими. Состязательные искусства в одном случае подразумевают *соревнование* [4], а в другом — *сражение* [5]. Что касается искусства вести сражение, то битва, подразумевающая телесные воздействия, называется *насилием* [6], а происходящая на словах — *спором* [7]; сюда, разумеется, и помещается диалектика. Действительно, она будет не творческим, а, как и *математика* [8], приобретающим искусством, причем станет относиться к состязательной части искусств такого рода, а вовсе не к какой-либо другой.

Искусство ведения спора делится на состоящее в произнесе- 658
нии длинных речей и на искусство беседы, происходящей частным образом и основанной на вопросах и ответах; диалектика, очевидно, будет относиться к последнему роду, именующемуся искусством *возражения* [9], которое делится на часть, посвященную отдельным практическим действиям, и на другую, рассматривающую общее (например, как говорит <элейский гость>, само справедливое и прекрасное, а также противоположное им) и допускающую различные толкования и подходы; в последнюю часть рассматриваемого рода и входит диалектика. Он именует такую часть *эристикой* [10], в данном случае отнюдь не имея в виду порочащую кого-либо брань или прекословие, а называя так одно лишь противопоставление рассуждений и действия, связанные с обоснованием своих воззрений. В самом деле, возражать можно правильно <и неправильно>, а спорить — хорошо или плохо, коль скоро, как обычно считается, спор бывает двух видов.

---

[1] *Платон*. Софист, 219b11. [2] Там же, 219c7. [3] Там же, 219e1; 225a2. [4] Там же, 225a6. [5] Там же. [6] Там же, 225a10. [7] Там же, 225b1. [8] Там же, 219c2. [9] Там же, 225b10. [10] Там же, 225c9.

Ведь не одной лишь Эриды бывают породы[1], —

говорит поэт.

Далее, одной частью эристики является *искусство наживания денег*[2], которая именно и указывает нам на подлинного софиста, другая же — это искусство их *траты*[3]: человек, занявшийся последним, начинает пренебрегать собственными делами вследствие беззаветного сосредоточения на рассуждениях. В последний разряд мы, очевидно, поместим диалектику, ибо к первому мы ее отнести не сможем, поскольку там располагается софистика. Так вот, давая этому занятию, расточающему деньги, имя, <элейский гость> указал, что называть его, конечно же, нужно *болтовней*[4]. И если сам <Платон> соотнес с диалектикой данное имя, то какая нужда отличать метод, о котором идет речь в «Пармениде», от диалектики на том основании, что данный метод именуется болтовней, диалектику же так назвать никоим образом нельзя?

8. О значении вступительных слов Платона к его диалогам

Впрочем, по данному поводу мы сказали больше, чем это было необходимо. Следует вернуться к обсуждаемым вопросам и добавить вот еще что. Древние придерживались относительно Платоновых прооймиев различных мнений. Одни вообще не
659 снисходили до их рассмотрения, ибо полагали, что подлинные любители философских догматов должны приходить к ним, заранее подготовившись. Другие не относились к вступлениям, как к чему-то случайному, однако связывали их пользу лишь с описанием побочных обстоятельств (τῶν καθηκόντα) и учили, что они представляют в диалогах лишь сцену, на которой разворачивается исследование. Третьи же считали необходимым, чтобы вступительные слова также помогали экзегетам постигнуть природу действительных предметов[51].

Мы, приняв за основу последнее мнение, дадим собственные пояснения по поводу прооймия к рассматриваемому диалогу и соотнесем обсуждаемые в нем вопросы с действительными предметами. Мы не преминем также отметить и ряд побочных обстоятельств. В самом деле, при рассмотрении диалогов Платона необходимо обращать внимание по преимуществу на

[1] *Гесиод.* Труды и дни, 11. [2] *Платон.* Софист, 225d2. [3] Там же, 225d1. [4] Там же, 225d10.

действительные предметы, обсуждаемые в них, однако следует трактовать и то, как прооймии иконически воспроизводят их, и воспринимать каждое рассуждение словно своего рода единое живое существо, образующееся из всех своих частей и созвучное самому себе, о котором <Платон> говорит в «Федре»[1]. С действительными предметами должны гармонировать все побочные обстоятельства; утверждение же о том, что прооймии совершенно чужды последующему изложению, как это имеет место, например, в диалогах, принадлежащих перу Гераклида Понтийского и Теофраста[52], способно лишь покоробить слух любого человека, причастного способности суждения.

ПАРМЕНИД, ИЛИ ОБ ИДЕЯХ

Когда мы прибыли в Афины из нашего родного города, из Клазомен, мы случайно встретили на агоре Адиманта и Главкона. [126a1–2]

Как мы уже много раз говорили, философы, жившие в Италии, занимались теоретическим рассмотрением эйдосов сущих и придавали весьма малое значение философии, посвященной предметам мнения. Ионийцы же в меньшей степени были озабочены созерцанием умопостигаемого, а обращали внимание преимущественно на природу и природные предметы в их высших и низших проявлениях. Сократ и Платон, не гнушаясь ни того ни другого, доводят до совершенства низшую философию
и разъясняют высшую. Об этом свидетельствует сам Сократ, ког- 660
да в «Федоне» говорит о том, что прежде был поклонником физиологии, а затем перешел к изучению высшего: эйдосов и божественных причин сущих[2].

Итак, как раз на то, что <афинские философы> строили собственную философию, отбирая лучшее из двух названных учений и формулируя единую и совершенную истину, Платон, мне представляется, и указывает, описывая обстоятельства беседы,

(1) См.: *Платон.* Федр, 264c2–5. (2) См.: *Платон.* Федон, 96c6 и далее.

происходящей в комментируемом диалоге. И самое удивительное то, что он здесь намекает на предметы, о которых ниже пойдет речь: ионийские мужи прибывают в Афины, чтобы ознакомиться с более совершенным учением, афинянам же, как явствует из этого же пассажа, нет нужды отправляться в Италию, чтобы изучать тамошнюю философию, напротив, оттуда в Афины прибывают мужи, чтобы даровать афинянам знание о своих догматах. И если те, кто на это способен, взглянут на положение, в котором находятся сами сущие, то они обнаружат, что первые среди них беспрепятственно присутствуют повсюду, даже в низших, причем в своем нисхождении они проходят через среднее, низшие же достигают совершенства при помощи среднего, а средние воспринимают дары, предоставляемые им первым, приводят в движение низшее и возвращают его к себе. Они занимают положение, подобное центру, располагаются между двумя крайними состояниями и наполняются силами от более совершенного, сами же наполняют ими низшее.

Стало быть, если Ионию считать символом природы, а Италию — умной сущности, Афины окажутся образом посредствующего, помогающего пробуждающимся душам перейти от природы к уму. По крайней мере, Кефал прямо говорит в проой-мии: ионийцы прибыли из своего родного города, Клазомен, в Афины, чтобы познакомиться с учением Парменида; прибыв, они встретили на агоре Адиманта и Главкона, благодаря которым попали в дом Антифонта и выслушали пересказ рассуждений, содержание которых тот узнал от Пифодора, слышавшего их из уст Парменида. Тем самым описывается, каков должен
661 быть тот, кому предстоит совершить восхождение: сперва ему необходимо восстать из тела, презрев свою общность с ним (ведь домом души как раз и будет тело), а затем прийти во владения Афины, располагающиеся в области всеобщего. И нет ничего удивительного в том, что душа, попавшая в эти владения, начинает созерцать первые сущие, а при их посредстве будет посвящена в сан эпопта генад сущих[53].

Если хочешь, обрати внимание и на более общие предметы. Боги, руководящие природой и собирающие воедино разнообразные силы материальных эйдосов, всех атомов и чувственно воспринимаемых логосов, подчинены своей первой причине. Будучи освещены светом Афины, они возвращаются в умное место, *похищают себя*[1] из космического союза (ибо, как говорят,

---

[1] Халдейские оракулы, фр. 3.1.

космос и есть дом богов, обитающих в нем[54]), восходят к объединенному множеству сущих и там при помощи божественной силы приближаются к монаде всего этого множества. В самом деле, комментируемый пассаж и запечатлевает на себе этот образ, очевидный для тех, кто не полностью неспособен к восприятию подобных предметов. Действительно, каждый природный вид оказывается худшим, нежели все их множество; при этом то множество, которое стоит над последним, и будет, как мы говорили, множеством, участвующим в едином, причем в едином, сочетающемся со множеством и располагающемся во многом. Впереди такого единого идет обособленное единое, предшествующее многому, восхождение к которому совершается при посредстве диады, ибо первая диада как раз и происходит от единого, чему нас в одном месте учит «Филеб»[1].

Таким образом, отъезд из Клазомен — это своего рода зримый образ энергии богов, не зависящей от физических логосов, встреча на агоре с Главконом и Адимантом — описание власти
диады в объединенном множестве, а состоявшаяся благодаря им 662
беседа <философов из Клазомен> с Антифонтом — знак восхождения[55] богов к единому, благодаря которому они достигают совершенства и обретают божественные блага во всей их полноте. В самом деле, в каждом божественном чине присутствует монада, и здесь же располагаются царство диады и соответствующее этому чину число. И вот это Всё[56], невзирая на свою разделенность, разумеется, соприкасается с монадой при посредстве объединенного множества и располагающейся в нем матери-диады, словно корня такого множества.

Итак, комментируемый пассаж, как я сказал, иконически описывает самих богов. Поэтому в распоряжении стремящихся исследовать аналогии имеются и другие, причем весьма широкие, возможности для его толкования. Например, ты видишь, что клазоменцев много, Адимант и Главкон — это двое, и при их посредстве возникает общность первых с Антифонтом, который один. Ясно, что многое всегда вкушает качества монады при посредстве диады. Помимо сказанного, очевидно, что клазоменские философы-физики при посредстве двоих, по природе близких друг другу, удостаиваются возможности принять участие в более совершенном и что последующее всегда соседствует с идущим непосредственно перед ним. Впрочем, все восходит к одному лишь Парменидову уму. Действительно, клазоменцы

(1) См.: *Платон.* Филеб, 16d3.

обращаются со своей просьбой к Адиманту и Главкону, те ведут их к Антифонту, последний пересказывает им рассказ Пифодора, а тот был свидетелем беседы Парменида, Зенона и Сократа. В свой черед двое последних объединены с Парменидом и стремятся следовать его учению: Сократ — изучая множество видов, Зенон же — объединяя множество и стремясь к единому самому по себе[57]. Пусть именно такой порядок и будет соответствовать перечисленным персонажам.

Как уже было указано, можно, пожалуй, рассматривать эти вопросы не только описанным, но еще и следующим образом.
663 В то время как Парменид, Зенон и Сократ иконически представляют все божественное устроение, другие персонажи подобны последующим родам. И если бы ты принял это во внимание, то Пифодор должен был бы у тебя соответствовать высшему демоническому чину, возвещающему и передающему[58] последующему исходящее от предшествующего[(1)]. В самом деле, как раз две эти роли он и играет: и наполняющегося, и наполняющего; он по своей воле доносит логосы предшествующего до всего остального, как это ему положено.

Антифонт в демоническом чине будет тем, кому свойственно стремление и ревностные порывы; ему вверена жизнь последующего, ибо он назван мужем, занимающимся лошадьми. Потому он наполняется возвышающей общностью с высшим от первых демонов и наполняет ею следующих за ним.

Наконец, клазоменцы аналогичны душам, пребывающим в становлении и нуждающимся в помощи близких им демонов, дабы достигнуть высшего — участия в божественных логосах. Поэтому они покидают дом (то есть тело) и приезжают в Афины; они возвращаются к себе, вверяя себя попечению Афинова промысла, и проходят путь от неведения к разуму, ибо такова роль Афин. Совершая возвращение, они сперва соприкасаются со стоящими непосредственно над ними демонами, которых символизируют агора и диада (первая потому, что такие демоны будут *стражами смертных людей*[(2)], а вторая — так как они происходят от монады), дабы те помогли им обратиться при посредстве диады к монаде. Затем с помощью этих демонов души восходят к ангелам и богам, ибо демоны всегда способствуют общению людей с богами, в частности, говорит Диотима[(3)], диалектическому, и касается это и бодрствующих, и спящих.

---

(1) См: *Платон.* Пир, 202e3–7. (2) *Платон.* Кратил, 398c2 = *Гесиод.* «Труды и дни», 123. (3) См.: *Платон.* Пир, 188d7–9.

В твоем распоряжении есть также еще один способ, при посредстве которого можно было бы провести аналогию между персонажами диалога и действительными предметами; заме- 664
тим, что, прежде чем заниматься мистической теорией последних, следует поупражняться в своей способности к рассуждению на примере персонажей, поскольку они иконически представляют как раз такие предметы. Так вот, то обстоятельство, что мужи, <приехавшие из Клазомен,> сами прибыли в Афины и на агоре *случайно встретили* Адиманта и Главкона, братьев Антифонта, несет на себе отблеск другого теологического учения — того, что душам, совершающим восхождение, значительную помощь оказывает благой случай и помогают им как раз те, кто им необходим, там, где нужно, и так, как это важно для их спасения. Кроме того, мы нуждаемся в дарах благого случая не только в плане внешних обстоятельств, но и в возвышающих энергиях самой души. Это-то в одном месте в «Федре» и имеет в виду Сократ, когда утверждает, что *по величайшей удаче даруется от богов это безумие*(1) любящему и обращено оно во благо юношей. С другой стороны, описывая отпадение душ от умопостигаемого, он указывает, что они низвергаются в тела каждая *какой-нибудь случайностью*(2). Значит, и прежде воплощения в тела души получают дары случая, управляющего ими и заставляющего занять собственное для них место.

Итак, вполне естественно, что и в нашем мире души, совершающие восхождение, соприкасаются со своими телесиургическими причинами силой благого случая. Потому мы не будем различать два понятия: «случайно столкнуться» (περιτυχεῖν) и «случайно встретиться» (ἐντυχεῖν), как это делают те, кто полагает, будто случайное столкновение с кем-либо происходит помимо собственной воли, а случайная встреча происходит по собственному желанию. Действительно, в обоих ситуациях необходимо наличие причины, соединяющей разобщенное, ибо частная воля есть ничто без всеобщего ее воплощения. Таким образом, встреча и соприкосновение душ, совершающих восхождение, с природами, более совершенными, нежели они, происходят по воле случая; впрочем, души, прежде чем они обретут должное совершенство, будут подчинены не только случаю, но и року.

И ты вновь видишь, что необходимый порядок следования персонажей описывается вот еще в каком сюжете. <Клазомен- 665

(1) *Платон*. Федр, 245b7–8. (2) Там же, 248c6.

цы> встречают Адиманта и Главкона. Из этих двух мужей более совершенным является Главкон, на каковое положение указывает Сократ в «Государстве», когда говорит о том, что он *всегда восхищался природными задатками [1] Главкона <и [2] Адиманта>*[1]. Таким образом, если Адимант менее совершен, то слова: «*Встретили [1] Адиманта и [2] Главкона*» — вполне естественным образом подчеркивают порядок следования персонажей. Действительно, несовершенное сперва должно прийти в соприкосновение с тем, что менее совершенно, а затем уже при его посредстве встретиться с более совершенным.

Вот какие замечания следует сделать по поводу аналогии между персонажами диалога и действительными предметами. Что же касается стиля изложения, то уже первая фраза, весьма безыскусная, точная и чистая, будет прекрасным его образцом. Ведь умному постижению должна соответствовать краткая, естественная и чистая речь. К такому слогу прибегает не только Платон, но и сам Парменид в своей поэме. Хотя поэтическая речь, разумеется, обязывала его пользоваться метафорическими именами, фигурами и оборотами речи, он все равно предпочитает излагать свои мысли неприукрашенным, сухим и чистым слогом, что ясно можно увидеть, если вспомнить следующие стихи:

...ибо сущее к сущему тянется[2].

И далее:

...коль ныне сошлось воедино[3].

И наконец:

...и нет никакой середины,
Нет и убытка, к нему чтоб нужда погнала[4].

Все остальное выдержано в том же духе, и потому изложение похоже скорее на прозаическое, нежели на поэтическое.

Стало быть, в рассматриваемом прооймии Платона ты должен обратить внимание, во-первых, на то, что в комментируемом диалоге избран весьма энергичный стиль изложения (γοργότης), ибо как раз такой стиль более всего соответствует изучаемым предметам, и, во-вторых, на то, что уже в самой фигуре вступления, в должной мере скупого на слова и словно бы

---

[1] *Платон.* Государство, II, 367e6–7. [2] *Парменид.* О природе, фр. 8.25. [3] Там же, фр. 8.5. [4] Там же, фр. 8.44–45.

замыкающего рассказ в круг, проявляется стремление достигнуть краткости и того, чтобы использовать в ходе изложения лишь необходимые имена, а все те, которые можно было бы добавить только ради красного словца, как обычно и поступают софисты, оставить за его рамками.

И, взяв меня за руку, Адимант сказал: «Здравствуй, Ке- 666
фал! Если ты нуждаешься в чем-нибудь, что здесь есть и что в наших силах, скажи». [126a2–4]

Ты видишь, что мужи, приехавшие из Клазомен, подходят к Адиманту вплотную и он подает им руку. Главкон, хотя и присутствует, однако молчит, в то время как его брат приветствует этих мужей и ведет их по городу. Что символизирует подобная ситуация? Пусть будет сказано: в этом пассаже описываются многие правила хорошего тона, например, что следует охотно приходить на помощь чужеземцам из уважения к чужеземному богу или демону; что столичный житель должен превосходить своим радушием чужеземца и всегда первым предлагать свои услуги знакомым; что нужно по мере сил выполнять свои обещания, как здесь, похоже, и поступает Адимант, когда сообщает о том, что предоставляет себя клазоменцам в полное распоряжение. И вообще — можно было бы рассматривать данную фразу со многих других точек зрения подобного рода[59].

Необходимо упомянуть и о толковании, посвящающем нас в теорию всех действительных предметов и потому служащем цели рассматриваемого диалога. Антифонт, Главкон и Адимант соответствуют демоническому чину, делящемуся на три устроения. Души в ходе своего восхождения нуждаются в демонах, близких им, и при их посредстве соприкасаются с чином, располагающимся выше, а затем благодаря последнему обращаются к божественным причинам, помогающим им полностью освободиться от тела. Словно двигаясь в пространстве, они собирают себя за пределами тела и концентрируют собственные силы, а когда приходят в соприкосновение с демоническими чинами, то обращаются в плане жизни к высшим чинам. Следовательно, совершенно естественно, что Адимант, поскольку он стоит к ним ближе всех, протягивает им руку и радушно приветствует их, подражая в этом чину, руководящему силой для душ, желающих совершить восхождение, и приводящему их возвышающие
силы в соприкосновение с собой; заметим, что р у к и и есть сим- 667
вол силы. Итак, он протягивает им руку (χεῖρα), демонстрирует

свое радушие и здоровается (χαίρειν), поскольку душам, стремящимся к спасению, радость и легкую жизнь даруют лучшие, а вовсе не худшие[60]. В самом деле, разве мог бы кто-нибудь даровать другому легкость, сам находясь в стесненных обстоятельствах? Разве мог бы он наделить другого радостью и весельем, сам будучи в смятенном расположении духа? Таким образом, счастье и радость в первую очередь появляются лишь благодаря богам, во вторую — силой божественных родов, и только в последнюю — при посредстве ревностных мужей, ибо жизнь легка, во-первых, у богов и, во-вторых, у божественных родов, а в силу участия в них — и у разумных душ, всегда предпочитающих милость, радость и жизнь в благорасположении, даже когда они воплощаются в становлении.

Стало быть, душам, совершающим восхождение, соседствующие с ними демоны даруют, во-первых, возвышающую силу, во-вторых, ощущение легкости и радости, в-третьих же, они предлагают им блага, которые те в состоянии получить от этих демонов. Действительно, последние побуждают души к участию в себе, независтливо руководят всеми благами, положенными им по природе, и готовят их к восприятию более совершенных и высших благ. Во всяком случае, готовность к исполнению обещаний, благодетельствование и помощь несовершенному в совершенствовании (ибо всякая нужда всегда подразумевает несовершенство нуждающегося) — все эти признаки указывают на положительные воздействия, которые благие демоны оказывают на души.

— Однако, — сказал я, — я здесь, конечно же, и впрямь для того, чтобы обратиться к вам с просьбой.
— Сообщи, пожалуйста, свою просьбу. [126a5–7]

Именно такими необходимо быть душам, которым предстоит совершить восхождение: они должны быть готовы к участию божественного в своих действиях, им следует оставить отеческие и племенные обычаи и беспечально принимать более совершенные блага, а также полагать, что почитание божественного яв-
668 ляется вовсе не побочным, а самым первым и важным делом. Действительно, лишь в этом случае они могли бы получить помощь от лучших, предоставляя себя в их распоряжение для независтливого восприятия исходящих от них благ. Ведь несовершенное всегда соприкасается с совершенным благодаря своей готовности[61] к этому точно так же, как совершенное прихо-

дит к несовершенному посредством телесиургической силы, ибо таковы два посредника между несовершенным и совершенным, между участвующим и предоставляющим возможность участвовать в себе: готовность несовершенного и сила лучшего, руководящая его совершенствованием; благодаря им несовершенное совершенствуется, а участвующее во втором смысле становится тем, чем дарующее свое участие является в первом.

Стало быть, на готовность, которая должна быть свойственна тем, кому предстоит участвовать в лучшем, и указывает сейчас Кефал; впрочем, <Платон> намекает здесь также на то, что им подобает беспечально воспринимать более совершенное, а вернее, на еще более важное свойство, которое, как мы могли бы заметить, имеется у душ. В самом деле, разве могли бы они принять участие в лучшем как-то иначе, не будучи готовы к этому? Однако слова «*я здесь*» описывают соответствующее собственное для них свойство, ибо необходимо, чтобы они, будучи самодвижными, сперва каким-то образом сами вывели себя за пределы тела, а затем, уже достигнув такого состояния, обращались с просьбой о помощи к тем, кто стоит выше их. Действительно, когда они окажутся в подобном положении, для них уже будет готов дар лучших, образом которого и являются слова Адиманта: «*Сообщи, пожалуйста, свою просьбу*». Последний демонстрирует готовность сделать все то, что он в состоянии.

И я сказал:

— Какое имя было у вашего единоутробного брата? Ведь я этого не помню. Он был еще ребенком, когда я прежде приезжал сюда из Клазомен, а с тех пор прошло уже много времени. [126b1–4]

История, если это кому-то интересно, была следующая. Периктиона родила Аристону сыновей — Платона, Адиманта и Главкона, а когда ее муж умер, она вышла замуж за другого мужчину; имя ему было Пириламп. О нем Сократ упоминает в «Горгии», когда говорит Калликлу о том, что сам он влюблен в <сына> Клиния и в философию, а тот — в афинский народ 669
и в Пирилампа-сына[(1)][62]; ведь отец и сын носили одно и то же имя, и второй был рожден Пириламппу предыдущей женой. Итак, Периктиона вышла замуж за Пириламппа и родила сына, Антифонта, который потому здесь и был назван *единоутробным*

(1) См.: *Платон*. Горгий, 481d2–5.

братом Главкона и Адиманта. На основании данного замечания ты можешь сделать вывод о том, что беседа Антифонта с Кефалом, вероятно, происходила уже после смерти Сократа, поскольку, когда последнего не стало, Платону шел двадцать четвертый год, Периктиона же после рождения трех сыновей вновь вышла замуж и родила еще Антифонта, который ныне уже достиг зрелого возраста, ибо он давно занимается лошадьми.

Впрочем, об этом достаточно. Я со своей стороны удивляюсь Платоновому способу изложения и чистоте, которая проявляется в его речи, как и тому, что благодаря изменениям в стиле повествования появляется своего рода изысканная красота. Действительно, Кефал не высказывает свою просьбу, о которой его спрашивает Адимант, прямо и не говорит, например, что нам, мол, нужен Антифонт, чтобы он пересказал рассказ, который слышал от Пифодора; напротив, вместо такой просьбы он задает вопрос относительно самого Антифонта. Данное обстоятельство оставляет приятное впечатление у тех, кто в состоянии оценить такие тонкости.

А еще больше я удивляюсь тому, что мысль Платона во всех своих проявлениях столь строго соблюдает подобие действительным предметам. Ведь необходимо, чтобы души, которым предстоит достигнуть совершенства благодаря кому-либо и которые потому направляются к нему, сперва соприкоснулись с ним в знании и в намерении, ибо сначала появляется знание, затем происходит сближение, а заканчивается все единением[63], ибо невозможно объединиться с тем, с кем даже сблизиться нельзя, а сблизиться не удастся с тем, о ком ничего не известно. Итак, словно представляя сказанное в явном виде, Кефал спрашивает Адиманта о том, *каково имя их брата,* желая познакомиться с Антифонтом. Действительно, он не помнит его, поскольку, когда прошлый раз приезжал в Афины, тот был еще ребенком
670 и потому теперь как самостоятельная личность ему не знаком. Заметим, что мы обычно запоминаем имена либо случайно, либо вследствие душевного расположения, либо по какой-то иной причине.

Стало быть, вновь возвращаясь к действительным предметам, мы скажем, что души, совершающие восхождение, должны соприкоснуться с объектом своего стремления сперва при посредстве знания, поскольку они намереваются сделать это, а символизирует данное обстоятельство узнавание имени (ибо имена являются производными познающего начала в душе). Получается, что они, еще не будучи совершенными, сперва не в состоянии

воспринять предмет своего познания и им остается видеть его лишь несовершенно и не в целом, но только позднее они удостаиваются целостного знания, непосредственно соприкоснувшись с ним, и при его помощи познают другое, лучшее. Значит, имя, которое просит сообщить клазоменец, есть символ сущности; припоминание же — символ забвения, которое свойственно душам вследствие пребывания в становлении.

Что же касается слов *«Он был еще ребенком, когда я прежде приезжал»* — то они указывают на несовершенную интуицию (ἐπιβολή), вследствие которой познаваемое рассматривается душами не как целое и совершенное. Выражение: *«А с тех пор прошло уже много времени»* — есть свидетельство того, что познание словно бы подготавливается загодя. И если три ныне действующих персонажа названы *единоутробными братьями,* то это потому, что они аналогичны демоническим чинам, а все демоны происходят от одной матери и обладают единой демононесущей причиной[64]. Пожалуй, и в этом смысле данный пассаж имеет отношение к истине действительных предметов.

Ведь у отца его, кажется, было имя Пириламп.
— Совершенно верно,— сказал он.
— А у него самого?
— Антифонт. Однако почему ты, собственно, об этом спрашиваешь? [126b4–7]

Что-то Кефал знает совершенно точно, а о чем-то не ведает и просит ему подсказать. Такой способ действия свойствен самодвижным сущностям[65], ибо что-то они созерцают самостоятельно, а что-то воспринимают от более совершенного, причем последнее оказывается под рукой, с тем чтобы души получали его дары всякий раз, когда они подготовят себя к их восприятию. Вот почему Адимант, увидев, что Кефал вполне точен в знании, которым обладает, тотчас же добавляет и то, чего тот не зна- 671
ет, сделав же такую прибавку, вновь спрашивает о причине заданного вопроса. Действительно, необходимо воспринять нечто от лучших, а вслед за этим испытать стремление к еще более тесному соприкосновению с ними, нежели ранее. И не удивляйся тому, что знающий о лучшем не ведает о причине худшего, ибо души вследствие своей благой природы, или энергии, часто обладают врожденными понятиями о первообразах, знание же о худшем из виду упускают.

— Вот эти мои сограждане, — сказал я, — весьма изрядные философы, слышали, что этот Антифонт много раз встречался с неким Пифодором, товарищем Зенона, и что он знает на память ту беседу, которую вели когда-то Сократ, Зенон и Парменид, поскольку часто слышал ее пересказ от Пифодора. [126b8–c3]

Пожалуй, могло бы показаться, что Кефал в каком-то отношении оказывается лучшим среди всех клазоменских мужей, а в каком-то — худшим. В самом деле, поскольку <ионийские> философы прибыли <в Афины>, чтобы услышать пересказ рассуждений, когда-то имевших место, он, разумеется, оказывается худшим среди них, ибо он приехал только для того, чтобы помочь им в этом, а в чине сущих то, ради чего возникает нечто, несомненно, лучше возникающего ради него. Однако коль скоро только он назван по имени, а имен его спутников не сообщается, значит, он, по всей видимости, занимает среди них высшее положение (во всяком случае, Платон обычно не называет имен людей несовершенных, как, например, имя четвертого в «Тимее»[(1)], или отца Критобула, который задает не относящиеся к делу вопросы в «Федоне»[(2)][66]).

Впрочем, Кефал достоин большего почтения не только по этой причине, но и потому, что как раз он-то и есть человек, который сводит приезжих с Адимантом и его братьями. И, пожалуй, он мог бы занимать высшее положение среди душ, совершающих восхождение, и быть среди них, если угодно, *возничим*[(3)], а так называемые *весьма изрядные философы* выступают
672 как вторые по своим силам, поскольку обретают участие в предмете своего стремления при посредстве возничего. Потому-то они и именуются *согражданами* Кефала и *весьма изрядными философами*, ибо все силы душ исходят из одного и того же очага[67] и из одного и того же отечества, поскольку любая такая сила появляется из умопостигаемого. Далее, этим силам соответствуют способности исследовать и изыскивать сущие, тогда как возничий стремится скорее соединиться с лучшим, нежели обратиться к нему в исследовании и в различении.

Итак, многие душевные силы восходят к собственному высшему чину, а любая душа — к соседствующим с ней и возвышающим ее демонам, обращающимся к первым, подлинно бо-

---

(1) См.: *Платон.* Тимей, 17a1 и далее. (2) См.: *Платон.* Федон, 63d3–e7; 115b1–4. (3) *Платон.* Федр, 246a7.

жественным причинам. И ты вновь видишь, что сам <Платон> расставляет персонажей в подобающем порядке, ибо Антифонта он подчиняет Пифодору, а того — Зенону; и в предшествующей триаде Сократа он располагает ближе всех к Кефалу и его спутникам, на второе место от них ставит Зенона, а на третье — Парменида. То, что подобный порядок обусловлен действительными предметами, на основании сказанного не может остаться незамеченным.

Не стоит удивляться и тому, что философы из Клазомен, несмотря на то что они предпочитают заниматься физикой, названы *весьма изрядными философами*, хотя <Платон>, как правило, называет так тех, кто созерцает божественное, например элейского гостя в «Софисте». Действительно, последний так и был представлен: *«Товарищ последователей Парменида и Зенона, весьма изрядный философ»* [1]. Происходит это потому, что клазоменцы не остановились на физических рассуждениях, а перешли к созерцанию подлинных сущих <от>[68] воспринимаемых *мнением вместе с ощущением* [2] и тем самым проявили высшую способность к постижению более совершенного. Вот почему <Платон> и назвал их *весьма изрядными философами*: таковыми именуются те, кто обладает соответствующими качествами как некими постоянными свойствами и способностями.

Разумеется, дело обстоит именно так. И если ты еще раз взглянешь на парадигмы, то увидишь следующее. Пифодор, говорит <Платон>, много раз встречался с Зеноном, а Антифонт часто слушал Пифодора. Действительно, божественные логосы располагаются среди богов в единстве, а среди демонов разворачиваются во множество, и чем дальше они от богов, тем больше их протяженность и множественность. Вот почему Антифонт назван *этим*, а Пифодор — *неким*; в самом деле, они иконически запечатлевают частные чины и вовсе не занимают того же положения, что Сократ, Зенон и сам Парменид, которых <Платон> так и называет, не добавляя к их именам никаких определяющих слов. 673

— Ты совершенно прав,— сказал <Адимант>.

— Вот о том, чтобы ее послушать,— ответил я,— мы и просим.

— Это нетрудно устроить,— ответил тот,— поскольку, будучи еще отроком, он основательно ее заучил,

---

(1) *Платон.* Софист, 216a3–4. (2) *Платон.* Тимей, 28a2; 52a7.

хотя ныне, конечно, по примеру своего деда и тезки, бо́льшую часть времени занимается лошадьми. Однако, если надо, давайте пойдем к нему; ведь он только что ушел отсюда домой, а живет он поблизости, в Мелите. [126c4–10]

В одних случаях Адимант наставляет клазоменцев, пребывающих в неведении, в других же подкрепляет своими утвердительными ответами то знание, которое у них изначально было. В самом деле, когда Кефал называет имя отца Антифонта, Адимант говорит: «*Совершенно верно*». Сейчас же он сказал: «*Ты совершенно прав*»,— подтверждая тем самым сведения о том, что Антифонт благодаря Пифодору знает содержание беседы Сократа, Зенона и Парменида, то есть подкрепляя знания, имевшиеся у <Кефала> ранее. Что же касается того, кто такой сын Пирилампа, какой жизнью он сейчас живет и где находится его дом, то об этом он <Кефалу,> не имеющему таких сведений, сообщает и наконец становится его провожатым на пути к брату, показывает дорогу,
674 знакомит с ним мужей из Клазомен и начинает беседу.

Так вот, ты видишь, что то же самое происходит и с природой всех вещей. Души, оставляя родное и знакомое им, воспламеняются огнем ревностного стремления к лучшей жизни, сообразной с умом, и побуждают собственный рассудок к переходу от природы к уму и от ощущения к мышлению. Как было сказано, они получают соответствующие наставления от близких им демонов, которые направляют их жизнь, обычно протекающую в становлении, по должному пути. Что-то эти души мыслят самостоятельно, а что-то созерцают лишь потому, что эти демоны наполняют их знанием; при этом всему тому, что души способны узреть самостоятельно, они находят подтверждение, когда обретают своего рода единое дыхание с демонами. Сближаясь с последними и уподобляясь им, они сами словно становятся демонами и созерцают в этом своем состоянии высшие демонические и божественные чины, благодаря которым им, наконец, открывается путь для восхождения к богам.

Действительно, одно дело — это демоны, упорядочивающие жизнь, которую души ведут в становлении, и совсем другое — приводящие души в соприкосновение с богами и наполняющие их высшими благами; таких мы обычно называем *богодемонами*[1]. Итак, этим богодемонам вполне соответствуют занятия

[1] *Платон*. Политик, 271d6–7.

лошадьми, поскольку они заботятся о последующем и охраняют его природу, а также идут во главе процессии богов, словно их копьеносцы, или следуют за ними. Ведь и в этом чине есть некие возничие, а также кони[69], точно так же, как и среди богов; зная об этом, Платон сказал, что Антифонт подражает своему *деду и тезке*, ибо непосредственно над такими демонами стоят ангелы, которые являются словно их отцами, а среди последних — боги, их тезки. Рассматриваемые демоны часто именуются богами среди демонов, причем одноименность здесь прослеживается потому, что они причастны высшим богам. В самом деле, подобно тому как Антифонт получил свое имя в память о деде, точно так же обсуждаемых демонов, пребывающих словно образ богов, те, кто в состоянии различать признаки лучших, часто называют 675
богами. Далее, среди богов также существуют кони, и искусство управления лошадьми впервые появилось как раз в их чине; впрочем, там кони полностью объединены с возничим, а в чине рассматриваемых демонов первые отделены от вторых и разница между ними весьма значительна, так что тот, кто управляет конями, оказывается для них совершенно другим.

Кроме того, Мелита — это место, оказывающееся словно родным домом демонического чина, коль скоро, как говорят, имя этому поселению было дано в честь Мелиты, возлюбленной Посейдона. «Мелита, подруга Посейдона»,— говорит о ней один поэт[70]. Демонов можно соотнести с чином <Посейдона> еще и на основании их промежуточного положения, ибо этот бог оказывается средним среди отцов[71], а демоны — в родах, непосредственно примыкающих к нам. И слова «*живет поблизости*» также не будут противоречить сказанному выше, поскольку все демоны близки между собой: они образуют один чин и сохраняют единое демоническое своеобразие, хотя каждому из них и присущи свои собственные признаки.

К похожим выводам можно прийти также вот на каком основании. То, что Антифонт, будучи отроком, заучил наизусть содержание беседы, оказывается указанием на признаки тех существ, которые, пройдя в процессе выхода за свои пределы более или менее короткий путь, возвращаются к собственным причинам и соприкасаются с ними. Действительно, таковым признаком, например, для частных душ является неопределенность их выхода за свои пределы и то, что они, если они отвернутся от божественного, погрузятся во мрак и во тьму. Стало быть, способность слышать не должна быть для них лишь вспомогательным чувством. С этим, конечно, не могут не согласиться те, кто дове-

ряет Платону, который полагает, что для душ нет ничего более полезного, нежели то, что влечет их от кажущегося к сущему, к тому, что четко различимо и может быть легко представлено в своей бестелесной природе; ведь таков подлинный влюбленный, таков философ, таков любой среди тех, кто совершает восхождение. Итак, несмотря на то что данный вывод прямо не следует из сочинений Платона, слушание для нас, безусловно, полезно, ибо оно оказывается упражнением для благой по природе души, способной перейти от изображений к парадигмам
676 и стремящейся постигнуть аналогии, пронизывающие все.

Я попросил бы толкователей Платона не разражаться в связи с данным пассажем длинными речами и не доказывать, что Платон предпочитает класть в основу воспитания логические построения и что преподавание последних должно начинаться в детском и юношеском возрасте, ибо тогда обучаемые благодаря остроте своего ума смогут проследить тонкие ходы мысли, несмотря на то что они не основываются на каком-либо фактическом материале. Ведь беседа, содержание которой, как говорит Платон, Антифонт, будучи отроком, заучил наизусть, посвящена не только логическому методу, но и глубочайшим апориям, относящимся к идеям, а в части, посвященной гипотезам,— и зрелищам, живописующим картину высших начал.

Далее, в «Государстве», Сократ призывает не приобщать юношей к диалектическим рассуждениями, чтобы они незаметно для себя не впали в беззаконие, соблазненные данными рассуждениями, поскольку они к этому тяготеют, поскольку только что ознакомились с теоремами логики [1]. Ведь среди них редко встречаются те, кого в результате не охватывает своего рода безумие, кто обладает природой, подобной Сократовой, и демонстрирует божественное влечение к философии, заметив которое, Парменид и посвятил <Сократа> во всю диалектику. Итак, не следовало бы считать за правило такой способ обучения юношей, в основном не обладающих столь редко встречающейся природой, которая не будет общей для всех их; им достаточно просто разумного наставника, как было сказано мною выше. Впрочем, мы переходим к следующему пассажу.

Сказав это, мы пошли к Антифонту и застали его дома; он отдавал кузнецу какую-то уздечку, чтобы тот привел ее в порядок. Когда он освободился, братья рас-

---

[1] См.: *Платон.* Государство, VII, 537d7–539d6.

сказали ему, с какой целью мы пришли; он узнал меня, вспомнив мой прошлый приезд, и приветствовал. [127a1–5]

Краткость, ясность и чистоту изложения можно увидеть и в этом отрывке. В самом деле, <Платон> никак не приукрашает свою речь, что можно было бы сделать, выразившись, например, следующим образом: «*Сказав и выслушав это*» (1), хотя 677
такова общепринятая фигура речи, изложение в результате ее введения словно подслащивается; мог он также добавить еще что-нибудь. Тем не менее он просто говорит: «*Сказав это*»,— и здесь присутствует указание и на тех, кто говорил, и на тех, кто слушал. И подобная фигура речи свойственна прежде всего ясному и чистому ее стилю, ибо она подводит своего рода итог, разграничивая вышесказанное и нижеследующее, и потому делает изложение ясным. Итак, данная фигура речи вполне соответствует ее чистоте, чистота же — повествовательному стилю диалога, направленному на то, чтобы и в самом изложении части следовали за целыми, а множество — за единым.

Вот какие выводы ты мог бы, пожалуй, сделать по поводу стиля диалога, что же касается этики, то здесь получается следующее. Дела у ревностных мужей всегда согласуются с речами, и не получается того, что они ведут благочестивые или посвященные добродетели разговоры, в то время как соответствующих поступков не совершают. Потому <Платон> и говорит: «*Сказав это, мы пошли*»,— ведь необходимо, чтобы впереди поступков шли суждения, а впереди них — благо. В самом деле, Адимант предложил: «*Однако, если надо, давайте пойдем*»,— Кефал же подтвердил: «*Сказав это, мы пошли*».

Далее, благодаря дружбе и общности мужей, ревностных по своему нраву, души обретают совершенство того вида, к которому в первую очередь стремились пифагорейцы, почитавшие целью собственной жизни наичистейшую дружбу. Кроме того, нужно вводить необходимые ограничения в свои действия, ориентируясь в этом на добродетели. Во всяком случае, именно так и поступает Антифонт, сперва отдавший уздечку и лишь затем вышедший к своим гостями. Именно по этой причине Кефал говорит: «*Когда он освободился*»,— указывая тем самым на более всего радостную для хозяина оказию в виде предстоящей беседы и изысканного общения в ходе нее.

(1) *Платон.* Протагор, 362a4.

Помимо сказанного, на основании комментируемого пассажа ты, вероятно, мог бы сделать вывод и о том, что искусство, пользующееся плодами ремесленной деятельности, оказывается лучшим, нежели сама последняя. В самом деле, Антифонт предстает в роли того, кто пользуется услугами кузнеца, приводящего в порядок уздечку, и дает ему нужные указания. Кроме того,
678 получается, что крайние чины всегда связаны между собой через средний, близкий к каждому из них; ведь именно это и означает то, что Адимант и его брат организовали встречу и беседу клазоменцев с Антифонтом: первые двое — его братья, клазоменцы же — их знакомые и друзья. Далее, крайние чины находятся друг от друга на значительно большем расстоянии, нежели средний от них обоих, хотя и они не полностью лишены связи между собой; во всяком случае на это указывает сам факт припоминания и давнего знакомства [клазоменцев] <Кефала> с Антифонтом.

Вслед за рассмотрением этического аспекта рассуждений в комментируемом пассаже давайте исследуем их еще и с физической точки зрения. Мы должны указать на следующее: клазоменские мужи, которые сами являются физиками и потому аналогичны природам, принимают участие в душевной диаде (назовешь ли ты ее мнением или как-то иначе), а при ее посредстве соприкасаются с теми, кто приводит природу в движение, будь то демоны, будь то боги, в ве́дении которых находятся и кузнечное искусство, и молот, и наковальня[1]. Действительно, как еще могла бы возникнуть третья явленность эйдосов, или же душевных логосов, словно растекающихся в природах, если бы их не доводили до совершенства покровители природ, а также души, пользующиеся природами? Если же нужно, оставив эти вопросы в стороне, коснуться более глубоких тем, то нам вновь необходимо учесть описанные выше аналогии.

Итак, души, совершающие восхождение, соприкасаются с демонами, назначенными им в этой жизни по жребию, и потому клазоменцы случайно встречают на агоре Адиманта и его брата. При их посредстве они восходят к богодемонам, соприкасаются с ними перед лицом умопостигаемого и так[72] достигают понимания того, что те отмеряют их следующие жизни, которые им предстоит провести в теле и которые будут им предложены. В самом деле, необходимо считать уздечку образом надлежащей меры, накладываемой лучшими родами на силы, завися-

[1] Ср.: *Элий.* Комментарий ко «Введению» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, 29.22 и далее.

щие от них. Ведь богодемонам свойственны силы, упорядочивающие нижестоящее, обусловливающие его фигуру и наделяющие способностью высказывать некое мнение; им аналогичен кузнец, работающий над уздечкой. С другой стороны, они и сами пользуются мнением и всеми остальными подходами, отмеряемыми названной мерой, подобно Антифонту; при посредстве 679
этого они по преимуществу определяют бытие отмеренного. Таковы демоны, выступающие как возничие, однако ты мог бы, пожалуй, при желании назвать их как-то иначе. Действительно, в их число входят и возничий, и кони, и изготовитель уздечки, и все вместе взятые словно располагаются внутри этого чина, как указывает слово *до́ма*, подразумевающее, что богодемоны устраивают свои дела в собственных интересах.

Обустроив собственный чин, богодемоны предлагают себя в качестве предмета участия для последующего: для братьев своих, демонов, и для частных душ, совершивших восхождение к ним; их участие сперва оказывается несовершенным, а уже затем становится совершенным. На несовершенное участие, как мы говорили выше, указывает *первый приезд*, а на совершенное — его воскрешение в памяти, припоминание и, наконец, приветствие, подразумевающее единство, нерасторжимое соприкосновение и общность в божественной радости.

В самом деле, все физические системы и душевные жизни понемногу и в некоем благоупорядоченном восхождении по жребию удостаиваются благ, исходящих от лучших; и сперва они участвуют в том, что стоит над ними, без должного совершенства, в своей слабости и словно в некоем удовольствии, а затем уже удостаиваются совершенного и прочного участия. Точно так же и в ходе демиургии сперва появляются своего рода наброски эйдосов в материи, затем проявляют себя величие и сила последних, оформляющие материю, и потому образуются фигуры телесных скоплений в их частных очертаниях, и в заключение возникают полная упорядоченность, хорегия жизни, участие в уме и сияние божественности. Стало быть, и души прежде Великих Мистерий посвящаются в Малые, а перед Совершенными — в Несовершенные; пройдя же все ступени посвящения они соприкасаются с подлинным совершенством и, обосновавшись в нем, беспрепятственно и в нерасторжимом единстве принимают в нем участие. Единство же и соприкосновение осуществляются благодаря промежуточным эйдосам, в каком-то отношении принадлежащим к тому же роду, что и те, с которыми происходит соприкосновение.

680 *И когда мы стали просить его пересказать содержание той беседы, он сперва выказывал нерешительность, говоря, что дело это сложное, а затем стал рассказывать.* [127a5–7]

Просьба клазоменцев указывает на настойчивое стремление душ к достижению общности с их вождями. Действительно, они способны соприкоснуться с богами и присоединиться к их процессии лишь благодаря названным демонам, и никак иначе, поскольку как раз демоны-то и следуют за внутрикосмическими богами, о чем в «Федре» упоминает Сократ [1], души же идут за демонами. Просьбе предшествуют, во-первых, знание об этих демонах (ибо разве могли бы души обращаться с какой-либо просьбой к тем, о ком они не знают ничего — даже того, кто они такие, а именно — что они являются вождями блага для них?) и, во-вторых, действие, связанное с их участием, так как необходимо, чтобы мы устремились к тем, кого мы просим, коль скоро, не устремившись к ним, мы не могли бы, пожалуй, войти в число просителей.

Нерешительность Антифонта оказывается образом сокровенной и неизреченной силы божественных причин. Действительно, божественное трудно для восприятия, как, разумеется, и для познания; оно открывает душам лишь малую свою часть, даже когда они удостаиваются блаженного участия в нем и общности с ним. Ведь души должны привыкнуть к божественному сиянию; как раз на это богодемоны и указывают душам, достигшим их чина и стремящимся при их посредстве узреть все божественное. Тем душам, которые не перестают упорно просить их о помощи, они открывают и описывают божественную истину; это-то и есть *рассказ,* благодаря которому раскрывается и предстает в явной форме то, что ранее было скрыто,— таково возвышающее совершенство, закладываемое богодемонами в души.

Итак, вот что ты обнаружишь, проводя исследование общих предметов, и дело не могло бы обстоять никак иначе. И не следует удивляться, слыша сейчас слова Антифонта о том, что *дело это сложное* и трудное, при том, что выше Адимант утверждал:
681 *«Это нетрудно устроить»* [2]. В самом деле, последний имел в виду, что Антифонт способен пересказать содержание беседы и что он ее помнит, <Антифонт> же обращает внимание на недостаточный для изучения данной теории уровень подготовки слу-

(1) См.: *Платон.* Федр, 246e6. (2) *Платон.* Парменид, 126c6.

шателей, ибо последние только что прибыли из Ионии и не привыкли к речам, достойным эпоптов. Как мне представляется, значение имеет еще и другое: Антифонт, подражая элейским мудрецам, возвеличивает рассматриваемую гипотезу и называет ее изложение весьма сложным. Действительно, точно так же поступает и Зенон, да и сам великий Парменид. Далее, и в «Софисте»[1] и в «Политике»[2] <элейский> гость, который является товарищем названных философов, сперва говорит о том, что ответ на вопрос Сократа малопонятен и дать его весьма тяжело. При этом отнюдь не получается того, что элеаты придерживаются описанного подхода, а сам Платон советует поступать как-то иначе. Напротив, он и сам предписывает тем, кто обращается к нему с подобной просьбой, учитывать сложность рассматриваемого предмета, тем самым на деле проверяя готовность или неготовность приходящих к нему. Разумеется, подлинный любитель созерцания не отступит перед трудностями, напротив, чем тяжелее будет постижение, тем большее рвение он проявит и не струсит в борьбе. Несовершенный же и неблагородный, услышав о трудности предстоящего дела, станет избегать тех трудов, которые будут представляться ему непосильными. Итак, здесь на деле проявляется *между трусливым и доблестным мужем различность*[3]. Вот каков критерий, на основании которого различаются благие по своей природе и таковыми не являющиеся.

Итак, Антифонт сказал, что, по словам Пифодора, однажды на Великие Панафинеи прибыли Зенон и Парменид. [127а7–b1]

Кое-кто утверждает, будто Антифонт пересказывает состоявшуюся беседу вовсе не как тот, кто сам досконально знаком с рассматриваемыми предметами или причастен соответствующей науке, а как тот, кто несет ее лишь на кончике языка, запечатлев в своей памяти, подобно тому как кто-нибудь, выучив 682
рассматриваемый диалог наизусть, мог бы, пожалуй, пересказывать его, не ведая о его скрытом смысле. Я со своей стороны полагаю, что тот, кто не ведает глубинной сути рассуждений и цели вопросов и ответов, не может сохранить в своем пересказе порядок следования действительных предметов, как и порядок, в котором предстают рассуждающие мужи при подобающем их

---

[1] См.: *Платон.* Софист, 218d3. [2] См.: *Платон.* Политик, 265b3. [3] *Гомер.* Илиада, XIII.278.

соотнесении. Действительно, как нас учит Тимей[1], весьма трудно в своей речи воспроизвести рассуждения знатоков, ибо воспроизводящие должны обладать такой же добродетелью, чтобы подражание прекрасным рассуждениям получилось достойным. Стало быть, нет нужды выдумывать в данном случае какие-либо опровержения, поскольку Платон предоставил для изобличения тех, кто делает подобные попытки, приведенное правило.

Итак, Парменид обладает первым знанием об обсуждаемых предметах, Зенон — вторым, на третьем месте стоит Сократ (ибо он вместе с названными мужами и плетет ткань рассуждений), на четвертом — Пифодор (ведь он, ученик Зенона, слушал речи этих мужей), на пятом же — Антифонт, которому пересказал содержание беседы Пифодор; он слышал рассуждения, которые будет воспроизводить, непосредственно из уст одного из участников беседы, и потому подводит нас к тому, чтобы мы словно оказались рядом и участвовали в первой беседе. Таков замысел Платона и его попечение о соответствующей гипотезе: действительные предметы, а также время, место, персонажи, их действия, реакция и рассуждения как будто предстают перед самым нашим взором. Как мне кажется, среди всех персонажей восхождение к одному только Пармениду позволяет постичь истину действительных предметов во всей присущей ей глубине, ибо все множества сущих и их чины превращаются в единое подле божественной причины. Как раз на это <Платон> и указывает, называя имена в порядке, знаковом для людей, достаточно
683 сметливых: Антифонт, Пифодор, Зенон, Парменид.

Далее, Панафинеи также упоминаются с целью, соответствующей общему замыслу диалога. Согласно данным исторической науки, начало празднованиям Панафиней было положено после того, как афиняне стали жить совместно. Стало быть, тогда множество словно превратилось в единое и было возглавлено богиней-покровительницей города. Такова же цель диалога: поставить все в зависимость от единого и ясно показать, как каждый предмет появляется от него. В самом упоминании о прибытии данных мужей не просто в Афины, а на празднование Панафиней содержится немаловажное славословие им. Они приехали ради того, чтобы почтить богиню и отметить праздник, а вовсе не с целью показать себя или чтобы проводить публичные философские беседы; так же поступали и пифагорейцы[73], ибо противное свидетельствовало бы о том, что они

[1] См.: *Платон*. Тимей, 19d5–e2.

являются софистами и стремятся лишь нажить как можно больше денег.

> *Парменид был уже весьма пожилым, убеленным сединами, однако прекрасным и благим на вид, а лет ему было более шестидесяти пяти.* [127b1–3]

По поводу зримого облика <Парменида> пусть будет сказано вот что. Он *пожилой*, причем *весьма*. Верхняя граница пожилого возраста — семьдесят лет. Итак, он *весьма пожилой*, а старик — тот, кто перешагнул названную грань. Кроме того, облик его радует глаз вследствие проявляющейся в нем жизненной силы. В самом деле, в телесной конституции ревностных мужей проявляются их душевные благообразие и величественность.

Однако куда более целесообразно рассмотрение его души, например того, что она почтенна, поскольку наполнена умом и знанием. <Платон> обычно называет математические науки, относящиеся к уму и посвященные всеобщей природе, убеленными сединой; так он именует их в «Тимее», где называет <эллинов> юношами, у которых нет *никакой математической науки, убеленной сединой* [1] 74. С другой стороны, седина — это признак душ, находящихся в своем высшем состоянии 684
и участвующих в умном свете, ибо черный цвет принадлежит к ряду худшего, а белый — к последовательности лучшего 75. *Прекрасным и благим на вид* <Парменид назван потому>, что око души его обращено на умопостигаемую красоту и благость, гипостазирующую все; участвующее в них является благим.

И еще правильнее перейти, следуя аналогии, к созерцанию богов. Действительно, где еще *пожилое* и *убеленное сединой* столь же совершенны, как не среди них? Ведь как раз эти качества теологи и воспевают, когда описывают отеческих богов 76. Где находятся высшие *прекрасное и благое*, если не среди богов, у которых красота и первое благо — одно и то же? В самом деле, в применении к ним подобает говорить о прекрасноблагом как о чем-то одном, ибо у богов единое и благо тождественны.

> *Зенону же тогда было около сорока лет, он был длинный и приятного облика; говорят, он был возлюбленным Парменида.* [127b4–6]

---

[1] См.: *Платон*. Тимей, 22b8.

Таким (*приятным и длинным*) Зенон, пожалуй, был не только в смысле телесной конституции, но прежде всего в своих речах. Действительно, все то, что Парменид изрек весьма замысловато и концентрированно, он пересказал развернуто и передал всем в своих многочисленных рассуждениях[77]; силлограф потому и назвал его *обоюдоязыким*[1], что он одновременно и обличал, и наставлял. И если он был *возлюбленным Парменида*, то очевидно, что обоим им был открыт путь для восхождения к одному и тому же богу, ибо таков признак подлинного любовного искусства. Помимо сказанного, это любовное отношение было упомянуто также и по той причине, что целью своей <Зенон> поставил превращение множества в единое, ибо он обосновывает необходимость его участия в божественном. И если бы ты захотел достигнуть более глубокого понимания комментируемого пассаже, то замечание, что и среди богов последующее располагается
685 в предшествующем и все в своей простоте соединено с единым <сущим>[78], от которого появляются и распространяются сущие, как я полагаю, не могло бы слишком далеко отступить от истины. Однако — что дальше?

Остановились они, сказал он, у Пифодора, вне стен, в Керамике. [127b6–7]

То, что *они остановились у Пифодора*, пусть символизирует для людей, стремящихся постигнуть парадигмы на основании изображений, первое явление богов при посредстве ангелов и в их чине, ибо дом и есть символ чина. Выражение же «*вне стен*» указывает на обособленность и непостижимость богов. Подобно тому как в доме Пифодора собрались и те, кто пришел из города, и те, кто прибыл из-за его пределов,— точно так же среди ангелов в явном виде предстают и боги, управляющие космосом, и умопостигаемые; мы узнаем их в ангельской сущности. Вот что следует сказать по поводу действительных предметов.

Что же касается стиля изложения, то слова «*у Пифодора*» — это вполне отчетливо выраженный аттицизм (ведь рассказчик — сам Пифодор, который мог бы, пожалуй, сказать: «Они остановились у меня»). Впрочем, может быть, Антифонт что-то говорит от лица Пифодора, а что-то — от своего собственного, и слова «*у Пифодора*» — он добавил так, как если бы рассказывал сам. Определение «*вне стен, в Керамике*» добавлено потому, что, как

---

[1] *Тимон.* Силлы, фр. 45D.

известно из исторических источников, район Керамика делился на две части, и одна располагалась за пределами городских стен, а другая — внутри; мужи, прибывшие в Афины, избегают всеобщего внимания, и потому останавливаются за стенами. И этому не следует удивляться, ибо они приехали вовсе не затем, чтобы проводить публичные беседы, а для участия в празднике, и потому совершенно естественно, что, сторонясь скоплений народа, они жили за пределами города; точно так же пифагорейцы избегали проторенных путей и полагали, что не смешиваться с толпой почетно и достойно. И если бы символическое толкование было дано также тому, что элеаты пребывают за пре- 686
делами стен и туда приходят те, кто будет беседовать с ними, а клазоменцы встречаются с тем, кто изложит им содержание беседы названных мужей, в самом городе, в Мелите (а указывает это на обособленность предшествующего от промежуточного, при том что последующее содержится в таком промежуточном), то и здесь можно было бы проследить немаловажное сходство с действительными предметами, соответствующее всему вышесказанному.

> *Сюда-то и пришли Сократ и с ним многие другие, желавшие послушать сочинение Зенона, ибо последнее тогда было привезено этими мужами впервые; Сократ же был весьма юн.* [127c1–5]

Здесь необходимо отметить следующее. Сократ вследствие высшего благородства своей природы ревностно стремился к общению с божественными мужами. При этом с софистами и с мудрецами он встречался вовсе не по одной и той же причине. Беседуя с первыми, он изобличает их необразованность и самомнение, разговаривая же со вторыми, он взыскует их знания и ума, примером чего служит его беседа с Тимеем о возникновении космоса[79]. В рассматриваемом диалоге он возглавляет любителей философии и оказывается словно их пастырем[80], ибо на встречу прибывают все желающие, однако *вместе с ним*, и желание прибывших исполняется благодаря ему. Данный пассаж, как и предшествующий, иконически описывает божественное: юный Сократ выступает предводителем юных. Отметим, что в «Федре» Платон говорит: «*Первым едет великий вождь Зевс, а за ним следует воинство богов и демонов*»[1]. В самом деле, ум, всег-

[1] См.: *Платон*. Федр, 246e4–6.

да располагающийся в возвращающемся чине, совершает восхождение к высшему и вместе с собой возвращает к нему все зависящее от него множество.

Юность Сократа символизирует воспеваемую божественную юность, ибо даже Зевса и Диониса теологи нарекают отроками и юношами: *«Хотя оба они были юными»* [1],— говорит Орфей [81].
687 Вообще же так называют умное, сопоставляя его с умопостигаемым и отеческим. Желание выслушать *сочинение* Зенона символически указывает на то, что среди божественного третье сперва принимает участие в располагающемся на первом месте в средних чинах, а уже затем при его помощи соприкасается с высшим и образует общность с тем же умопостигаемым, что и это первое среди промежуточного. Действительно, сочинение занимает положение множественного по отношению к знанию, и потому Сократ совершает восхождение в надлежащем порядке: сперва он слушает сочинение, затем принимает участие в беседе и уже в третий черед словно обретает единую с этими мужами природу в самом знании, ибо речь является результатом знания, а письменность — изображение слов.

То, что сочинение <Зенона> было привезено *впервые*, указывает на его святость и богоподобность. Прочитанное на празднике Панафиней оно становится своего рода его украшением, в плане теории заменяющим панафинейский пеплос, ибо оно в каком-то смысле служит той же цели, что и последний. Тот намекает на победу Афины, в результате которой она покорила все разделенные и околокосмические причины и поставила все в зависимость от отца. Точно так же целью прочитанного сочинения является соотнесение всего множества сущих с единым сущим и указание на то, что в отсутствие единого Всё будет наполнено беспорядком и подлинно Гигантовой смешанностью.

Далее, Сократ представлен как *юноша*, дабы подчеркнуть его восприимчивость к припоминанию божественного, а благородным по природе он назван, чтобы оправдать его остроумие при рассмотрении возникающих апорий. Действительно, из слов <Пифодора> следует, что он был поражен, услышав, как <Сократ> говорит об апориях, вытекающих из рассуждений Зенона, причем главным образом тому, что тот столь легко и просто воспринял учение прибывших мужей [2].

И если Зенон *сам* читает свою книгу, то разве это не указывает на склонность данного мужа к творчеству, а также на то, что

---

(1) Орфика, фр. 207. (2) Ср.: *Платон.* Парменид, 130a3–7.

у промежуточных божественных чинов имеются силы, при посредстве которых они открывают себя тем, кто непосредственно
зависит от них? Ведь такие силы проявляют себя в последних, 688
промежуточных и первых чинах, а символами последних будут сочинения, рассуждения и мысли.

Те, кто рассматривает комментируемый пассаж, часто спрашивают, нужно ли вообще философам читать свои сочинения вслух, как поступал Зенон, и интересуются следующим: если бы они когда-нибудь сделали это, то не должны ли они были бы читать лишь то, что доступно восприятию слушателей, дабы с ними не случилось того же, что с самим Платоном. Как известно, он читал перед своими учениками сочинение о благе[82]. И вот, собралась огромная и разношерстная толпа. Когда чтение началось, люди не поняли того, о чем идет речь, и стали понемногу расходиться; наконец, ушли почти все. Однако сам Платон знал, что так и получится, и заранее предупредил своих товарищей, чтобы они не останавливали расходящихся, ибо чтение на самом деле было предназначено лишь для посвященных. Зенон, впрочем, имеет вполне подходящих слушателей своего сочинения, и прежде всего Сократа, так как по окончании чтения тот единственный стал задавать вопросы.

> *Читал им сам Зенон, Пармениду же случилось быть за пределами дома; оставалось дочитать уже совсем немного, когда вошел сам Пифодор, а с ним Парменид и Аристотель, ставший позднее одним из Тридцати, и они еще успели прослушать кое-что (весьма немногое) из сочинения; впрочем сам <Пифодор> и раньше слышал Зенона.* [127c5–d5]

И здесь Платон удивительным образом указывает нам на божественные действительные предметы. Если не полениться и выявить возникающие аналогии, то можно обнаружить в этом месте образ высшей теории. В самом деле, то, что Парменид не
присутствовал на чтении с самого начала, а появился, когда оно 689
уже заканчивалось и когда подводились итоги, символизирует то, что высшие божественные причины открывают себя низшему лишь на последнем этапе, когда оно оказывается рядом с ними, но никак не ранее. Действительно, разве не способное участвовать в промежуточном может возвыситься до общности сущих?

Далее, когда чтение Зенона заканчивалось, появился великий Парменид в сопровождении Пифодора и Аристотеля.

Пифодор — ученик Зенона, Аристотель же в каком-то смысле соответствует самому Пармениду, ибо они вместе будут разбирать гипотезы, причем он станет отвечать. Ведь Парменид, собираясь рассуждать о божественном, выберет в собеседники именно его, самого юного из присутствующих, чтобы, как он сказал, тот не имел бы собственного мнения о действительных предметах и не препятствовал бы рассуждению, но ограничился бы диалектическими ответами[1]. Итак, на какое обстоятельство <Платон> намекает, ставя рядом этих персонажей? По какой причине Аристотель делается собеседником Парменида, помогая ему? Почему Пифодор прежде Сократа знакомится с Зеноном (ибо он уже слышал чтение его книги раньше), Сократ же соотносится с обоими мудрецами (поскольку он обращается к Парменидову уму, а в ответ на речи Зенона высказывает свои апории)?

Парменид, как мы уже много раз говорили, аналогичен первому среди божественного, назовешь ли ты это первое единым сущим, умопостигаемым или как-то иначе, ибо оно присутствует как во всех божественных устроениях, так и в каждом из богов. Поэтому <Парменид> наполняет все собственными божественными мыслями и тем самым иконически воспроизводит чин, упорядочивающий все — и первое, и последнее. Ведь это он даровал Зенону совершенство силой названного высшего, среднего или вообще любого чина, предоставил он совершенство и Сократу — по своей воле и при помощи Зенона. Точно так же и среди божественного выход третьего за свои пределы осуществляется при посредстве первого и промежуточного. Что же касается Пифодора и, наконец, Аристотеля, то первому <Парменид> даровал совершенство в знании уже не просто по собственному
690 произволу, но и при помощи Зенона и Сократа, а второму — сам по себе. Действительно, его дар достигает даже низшего удела, на который не распространяются энергия и сила Зенона. Точно так же способность сущего к порождению по природе распространяется на большее число предметов, нежели подобная способность жизни[83].

Зенон, сам наполняясь <знанием> от Парменида, дарует его одним способом Пифодору, своему ученику, а другим — Сократу, с которым он беседует, причем первому он дарует <знание> в первую очередь, а второму — во вторую, хотя первого можно считать причастным не только Зенону, но и Сократу. В самом деле, среди божественного промежуточное действует

---

[1] Ср.: *Платон.* Парменид, 137b6–8.

прежде того, что идет за ним, и пронизывает все, предоставляя даже низшему среди участвующего в нем чистую готовность, которую вслед за тем доводит до совершенства [после] <при посредстве> зависящего от него ближайшим образом. Итак, первая сопричастность описывается как несовершенная явленность предшествующего, дарующего ее и действующего прежде последующего, а вторая подразумевает доведение этой явленности до совершенства при помощи непосредственно примыкающего свыше.

Сократ оказывается третьим в триаде, пронизывающей все числа, и таковым он является в качестве ее ума (хотя ты мог бы при желании назвать его как-то иначе)[84]. Потому он первым вкушает знание от Зенона и при его посредстве соприкасается с самим Парменидом. Точно так же среди божественного ум, соответствующий каждому богу, непосредственно наполняется божественной жизнью и благодаря ей соединяется с умопостигаемым и с собственным наличным бытием.

Пифодор, поскольку он соответствует роду, в явном виде представляющему лучшее, оказывается учеником Зенона и выслушивает более всего исконные апории Сократа. В самом деле, боги гипостазируют ангелов при посредстве промежуточных и третьих, но никак не первых сил, ибо эти первые силы порождают самих богов.

Аристотель аналогичен душам, в состоянии божественной 691
одержимости часто соприкасающимся с самими высшими божествами, а затем отпадающим от соответствующего блаженства. Действительно, нет ничего удивительного в том, что душа, ныне исполнившаяся божественного вдохновения, позднее избирает для себя жизнь *безбожную и темную*[1][2]. Приобщается он к истине благодаря одному лишь Пармениду; и среди богов подобное имеет место, и таким душам вследствие переизбытка божественной силы в свой черед даруется участие в божественном свете. Точно так же теологи[85] называют умную жизнь Кроновой, а вовсе не Зевсовой, хотя восхождение здесь и совершается при посредстве великого Зевса. Впрочем, Зевс, наполняясь силой своего отца и восходя к нему как к собственному умопостигаемому, возглавляет в движении к отцу все следующее за ним. Это касается и душ: хотя и они совершают восхождение, следуя за Зевсом, все равно жизнь, свойственная их высшим чинам, наполняет собой промежуточные и третьи душевные устроения и, наконец,

[1] *Платон.* Алкивиад I, 134e4. [2] Ср.: *Платон.* Государство, X, 619b7–8.

<частные> души, способные обрести благодаря высшей жизни божественную одержимость.

И не удивляйся тому, что божественное выстраивается в описанном порядке. Напротив, если угодно, обрати внимание также на философов и на то, что среди них есть более совершенные и могучие, а также способные оказывать благотворное воздействие. В самом деле, Кебет или Симмий благодетельствуют лишь себя или своих близких, Сократ же — и самого себя, и их, и Фрасимаха. И хотя порой Кебет, похоже, не в состоянии принять безумие и бесстыдство названного софиста, Сократ все равно кротко наставляет его и убеждает в том, что справедливость лучше несправедливости[86]. Стало быть, точно так же и Парменид, поскольку он — самый могучий, в состоянии использо-
692 вать даже менее всего пригодного среди присутствующих. На эту наименьшую степень готовности указывает то, что он приглашает в собеседники самого юного из всех; юность <Аристотеля> символизирует его несовершенство, точно так же как добавка при упоминании о нем: «*Позднее он стал одним из Тридцати*». Потому мы, безусловно, правы, когда проводим аналогию между ним и душами, порой удостаивающимися божественной одержимости и живущими вместе с ангелами (ибо <Аристотель> входит вместе с Пифодором), но иногда лишающимися этой способности.

Действительно, Пифодор придерживался отеческих обычаев, и как раз поэтому пересказывал содержание беседы другим. Точно так же весь род ангелов всегда остается благим и наполняет последующее божественным участием. Аристотель же вместо философа сделался тираном. Ведь души, для которых благая жизнь оказывается чем-то соотнесенным (κατὰ σχέσιν), а не соответствующим самой их сущности, порой покидают пределы божественного и уходят в место становления, ибо тирания символически и представляет жизнь, проводимую в становлении, так как данная жизнь зарождается *под престолом Ананки*[(1)]; души по этой жизни ведет страстное, беспокойное и беспорядочное стремление. В самом деле, то, что Тридцать тиранов повелевали Афинами, оказывается наглядным представлением того, как Гигантова и земнородная жизнь властвовала над Афиновыми и олимпийскими благами. Подлинная война с Гигантами происходит в душах. Когда ведущую роль в них играют рассудок и ум, властвуют олимпийские и Афиновы блага, а вся душев-

(1) *Платон*. Государство, X, 620e6–621a1.

ная жизнь оказывается царственной и философской[1]. Напротив, когда душами повелевает множественность и вообще худшее и земнородное, а государство их пребывает в уделе низшего, 693
тогда там наступает тирания.

Итак, если <Платон> упоминает о том, что <Аристотель> стал позднее одним из Тридцати тиранов, то на самом деле он, вероятно, проводит аналогию между ним и душой, сначала пребывающей в состоянии божественной одержимости, а затем постепенно подчиняющейся земнородному и ставящей свою жизнь в зависимость от более всего ненавистного, от страстей, и потому оказывающейся тираном для себя самой. Впрочем философ здесь, пожалуй, мог бы указывать и на то, что одна и та же душа не лишена способности раскрываться в тех или иных жизнях по-разному: порой оказываться философской, а иногда — тиранической, и затем вновь возвращаться от тирании к философии. В самом деле, вообще говоря, к тираническому типу относятся души, ставящие для себя на первое место величие, возвышенность и силу. Поэтому Сократ в «Государстве» и говорит о том, что души, пришедшие с неба, часто выбирают для себя жизнь тиранов[2]. Ведь в высшем своем состоянии они странствовали по Всему, и именно по этой причине, совершая свободный выбор, они держатся за свои фантазии и охотно останавливаются на могуществе и тирании. Впрочем, об этом достаточно.

<Давайте подведем краткий итог рассмотрению теории, изложенной на предыдущих страницах, и опишем ее в общих чертах[87]. Мы говорили, что мужи, прибывшие в Афины из Клазомен, аналогичны душам, совершающим восхождение и переходящим от природы к уму. Они должны достигнуть единства с действительными предметами и возвыситься до уровня умных богов. В самом деле, как раз в уме-то и располагается гавань для душ, и оттуда вся полнота благ распространяется на все божественные чины и на все души, стремящиеся приблизиться к уму, до той степени, до которой это для них возможно. Перед тем как непосредственно соприкоснуться с божественным, души встречаются с посредниками, близкими им, поскольку душевное восхождение должно осуществляться при их помощи. Речь шла о том, что души встречаются с такими посредниками прежде, чем достигнут совершенства и оставят жизнь, свойственную простым людям: данная встреча происходит тогда, когда они еще находятся на агоре. Затем при помощи посредников они приходят к благим демонам, позволяющим соприкоснуться с царством ума. Но последняя встреча происходит уже не на агоре, а дома, так как для своего осуществления она требует уже большего совершенства. Оказавшись в этом месте, души со всем возможным рвением взыскуют надлежащего руководства со стороны благих демонов и наполняются при их посредстве умной силой; в процессе обретения этой силы они созерцают ангельские чины, перенимающие силу от богов и в свою очередь наполняющие

---

[1] Ср.: *Платон.* Законы, V, 727e1. [2] См.: *Платон.* Государство, X, 619b7–8.

демонов божественными эйдосами и умными началами и причинами; обретя благодаря им бо́льшую мощь, души удостаиваются созерцания всесовершенного триадического чина богов; затем вместе с ангелами они созерцают то, как боговдохновенные души принимают участие в *игре, посвященной действительным предметам* [1]. Потому они в той мере, в какой это для них возможно, подражают таким душам и соединяются с богами.

Короче говоря, вот к каким выводам мы могли бы прийти на основании того, что было сказано во вступительной части диалога, если бы предприняли попытку дать ей истолкование с использованием возможных аналогий.>

Впрочем, теперь нам следует рассмотреть сказанное далее.

Итак, Сократ, выслушав, попросил вновь прочитать первую гипотезу первого рассуждения, а когда она была прочитана, сказал:

694 *— Как, Зенон, ты это говоришь?* [127d6–e1]

Ты видишь порядок восхождения. Сперва Сократ рассматривает учение Зенона, представленное в его книге, затем испытывает его силу на словах и, наконец, переходит к знанию, содержащемуся в душе. Поэтому, после того как трактат был прочитан, он побуждает <Зенона>, как и самого себя, к рассуждениям, совершенно точно указывая на то место, которое следует прочитать еще раз, ибо, до того как мы во всех деталях уясним себе низшее, смешно было бы переходить к высшему. С этой просьбой он обращается к <Зенону> после того, как предварительно прослушал все сочинение; раз он поступает так, значит, несмотря на юность, ему не свойственны излишняя пылкость и поверхностность. Более того, он не переходит к апориям сразу, а сперва спрашивает отца слов о том, какова *первая гипотеза первого рассуждения*, чтобы в точности узнать то, что он хочет, и не показаться слишком поспешным, сразу высказав сомнение по поводу рассуждения. Цель его состоит в том чтобы, прежде чем высказывать апории, показать, ка́к он понимает проблему в целом, и, прежде чем опровергать отдельные пункты рассуждений, подчеркнуть свое общее их одобрение, дабы тем самым сделать всю беседу более содержательной.

В то время как Зенону принадлежало множество рассуждений (общим числом сорок), Сократ высказывает свое недоумение по поводу одного из первых, причем это недоумение связано с тем, что данное рассуждение оказывается скорее полемиче-
695 ским или физическим. Рассуждение же было вот каким. Если

[1] *Платон*. Парменид, 137b2.

сущее есть многое, значит, одно и то же сущее будет подобным и неподобным, однако, разумеется, невозможно, чтобы одно и то же было и подобным, и неподобным. Следовательно, сущее не есть многое. Таково первое рассуждение, состоящее из двух гипотетических посылок[88], малой посылки и логического вывода. Сократ же хочет выслушать *первую гипотезу первого рассуждения*: «Если сущее есть многое, стало быть, одно и то же сущее будет подобным и неподобным». В самом деле, рассуждение содержит три гипотезы, из которых первая уже была названа, вторая следующая: «Если подобное и неподобное — не одно и то же, то сущее не будет многим». Третья же, идущая за ней (малая посылка): «Однако подобное и неподобное не тождественны». Ведь гипотезами называются как две гипотетических, так и малая посылка, и вывод делается на основании всех их.

Таким образом, Сократ хочет еще раз прослушать первую гипотезу из трех. Зенон, поскольку он философ, зачитывает ее, хотя она, разумеется, уже была много раз названа, и тем самым дает ему отправную точку для последующих рассуждений. Действительно, софисты, даже если они ссылались на какое-то сочинение, все равно вызывали ненависть у тех, кто пытался их расспросить, прежде всего тем, что, поскольку подле них собирался всякий сброд, они не хотели давать отчет в своих рассуждениях. Поведение же подлинных философов отнюдь не таково, напротив, они охотно возвращаются к одним и тем же рассуждениям и два, и три раза и позволяют их выслушивать другим, кто желает и способен высказывать по поводу них недоумение.

Итак, после того как была прочитана первая гипотеза, Сократ ухватывает суть всего рассуждения и кратко повторяет Зенону его мысль — самую ее суть, однако в ясной форме, в то время как высказана она была витиевато, и вообще так, как это требуется в целях воспитания. Действительно, в этом-то и состоит осознание смысла многих умозрительных построений, постижение истины и обнаружение скрытого учения о божественных предметах.

Если сущее есть многое, следовательно, оно должно быть подобным и неподобным, а это, разумеется, невозможно, ибо неподобное не может быть подобным, а подобное — 696
неподобным. Ты это имеешь в виду?

— Да, — ответил Зенон.

— Значит, если невозможно неподобному быть подобным, а подобному — неподобным, <сущее,> конечно,

не может быть многим, ибо если бы оно было многим, то обладало бы невозможными свойствами. [127e1–8]

<Сократ> весьма коротко и ясно излагает все рассуждение, основанное на соответствующей гипотезе, совершенно точно уяснив себе то, какова первая из таких гипотез, и рассмотрев цель логического вывода в целом. И если ты хочешь проследить по тексту каждую из его частей, то первую гипотезу ты можешь увидеть в самом начале данного пассажа, вторую — после положительного ответа Зенона, малая посылка содержится в словах *«Это невозможно»*, а вывод — в суждении *«Конечно, и <сущее> не может быть многим»*. У Зенона каждый из этих моментов рассуждения был высказан многими способами, <Сократ> же, подобно искусным диалектикам, анализирует силлогизм, взяв за основу большую посылку и построив все рассуждение в согласии с определенной фигурой.

[Если бы кто-нибудь, основываясь на том, что обсуждению предпосылаются подобные положения, соотнес все рассуждение со стоическими словесными ухищрениями, исследуя то, может ли невозможный вывод вытекать из возможной посылки, например, выдвигая в качестве средней посылки следующую: «Дион мертв» [1], так вот, если бы кто-нибудь захотел придерживаться именно таких воззрений, хотя подобные апории и были достаточно подробно исследованы перипатетиками, возразить ему было бы легко. Ныне же, приняв во внимание то, что в данных, да и во всех остальных рассуждениях Зенона предметом доказательства служит то, что, следовательно, не может существовать многого, лишенного единого, и взяв это за отправную точку, мы могли тем самым обнаружить кратчайший путь для восхождения к первому началу.]

<Некоторые, с тщательностью, присущей стоикам, подойдя к столь важному рассуждению, могли бы, пожалуй, задать следующий вопрос [89]. Допустимо ли, чтобы невозможный вывод вытекал из возможной посылки? В качестве примера эти люди могли бы привести посылку: «Если Дион мертв»,— и следствие из нее: «Вот этот человек мертв» — и отметить, что посылка возможна, потому что наше суждение использует определенное имя, а любое имя на равных основаниях может быть дано и сущему, и не-сущему. Тем не менее вывод, скажут они, невозможен, потому что в нашем рассуждении используется указательное местоимение, чтобы обозначить что-то определенное. По их мнению, посылка: «Если Дион мертв», возможна, ибо соответствующее суждение построено совершенно правильно, вывод же: «Вот этот человек мертв», невозможен, более того, он никогда и ни при каких условиях не может быть верным, так как указательное местоимение используется только тогда, когда необходимо указать на определенное с у щ е с т в у ю щ е е лицо.

Кроме того, если кто-нибудь упомянет о подобных логических построениях, то необходимо иметь в виду, что они во всех подробностях были исследованы перипатетиками [90], и потому этого человека будет легко опровергнуть. Ему в ответ

[1] Ср.: *Хрисипп.* Логические и физические фрагменты, 202a.

следовало бы всего лишь привести древнее правило, относящееся к построению силлогизмов, согласно которому верным будут только такие среди них, в которых соответствующее заданной посылке следствие должно по необходимости существовать, на что указывал Аристотель [1]. С учетом этого правила очевидно, что силлогизм, который звучит так: «Если Дион мертв, то вот этот человек мертв», — неверен. Действительно, первая часть в нем недетерминирована и верна в применении к мертвецу, вторая же — детерминирована и верна по отношению только к живому человеку, на которого можно указать. Впрочем, эти вопросы относятся скорее к сфере логики.>

Итак, должны существовать [91] или множество начал, никак не участвующих в едином, или одно немножественное начало, или их множество, участвующее в едином, или одно, содержащее в себе множество. Однако если бы имелось множество начал, лишенное единого, то можно было бы прийти ко всем тем неверным выводам, которые, как указывает Зенон, будут вынуждены сделать те, кто утверждает, будто сущее есть многое, лишенное единого. Если бы начал было много и они участвовали бы в каком-то едином, то, разумеется, это единое, выступающее в качестве предмета участия для чего-то другого, было бы началом, предшествующим ему, а любое какое-то единое проис- 697
ходит от простого единого. Если бы существовало одно начало, содержащее в себе множество, то оно было бы целым и образовывалось бы из многих частей или стихий, входящих в его состав. Таково не подлинное единое, а единое, обладающее свойствами, о котором мы знаем из «Софиста» [2]. Оно не будет ни простым, ни самодовлеющим, каковым должно быть начало. Следовательно, необходимо, чтобы начало всего было немножественным единым.

Таков общий вывод из всех рассуждений Зенона. Мы детально разберем первое из них, когда Сократ станет выдвигать относящиеся к нему апории. Сейчас же пусть будет сказано лишь то, что Сократ вновь следует своему обычаю, открывая себя и свою мысль Зенону и призывая того даровать ему знание, ибо среди божественного менее совершенное ставит всю свою энергию в зависимость от промежуточного и, раскрывая собственные силы, наполняется совершенными благами свыше.

А не будет ли целью твоих рассуждений сражение со всеми подобными разговорами, основанное на том, что <сущее> не есть многое? И не придерживаешься ли ты

---

[1] См.: *Аристотель.* Первая Аналитика, I.15, 34a5 и далее. [2] См.: *Платон.* Софист, 245a5.

того мнения, что каждое из рассуждений будет у тебя доказательством этого, и потому ты полагаешь, что представил столько же доказательств, что <сущее> не есть многое, сколько написал рассуждений? Не это ли ты говоришь, или я понимаю неправильно?

— Нет,— сказал Зенон,— ты прекрасно уяснил себе цель всего сочинения в целом. [127e8–128a3]

Сократ вновь и вновь переспрашивает отца слов, справедливо ли даваемое им толкование и соответствует ли оно мысли, скрытой в его словах. Одновременно он, по сути, формулирует следующее правило для тех, кто собирается высказывать в связи со словами старших какие-либо апории: делать это нужно лишь после того, как с наибольшей возможной точностью будет уяснено их мнение, с тем чтобы незаметно не начать, как это свойственно софистам, испытывать пустые слова словами же, не
698 постигая при этом мысли древних. При всем том он соблюдает меру, подобающую данному персонажу и самим рассуждениям. Действительно, он возносит надлежащую хвалу и самим рассуждениям, и их отцу, представляя его как хорошего борца, на что указывает использованное им слово «*сражение*» (τὸ διαμάχεσθαι), в точности описывающее гипотезу Зенона.

В самом деле, Парменид, нашедший свою обитель в едином и созерцающий монаду всех сущих, не вернулся более ко множеству, пребывающему в состоянии разобщенности, Зенон же бежал от такого множества к единому. Первого можно сравнить с человеком чистым, уже вознесшемся ввысь и пренебрегшем множеством в себе, а второго — с тем, кто пока еще совершает восхождение и освобождается от множества; ему не свойственна полная обособленность от последнего, и потому он должен постоянно сражаться, ибо тот, кто преодолевает препятствия, не ведает спокойной жизни. Тот, кто сражается со множеством, не живет жизнью совершенной, проходящей в одном лишь едином. Действительно, битва со множеством делает и самого сражающегося множественным хотя бы потому, что он вынужден использовать понятия, описывающие множество.

Пожалуй, необходимость <для Зенона> вести сражение, в ходе которого при посредстве множества рассуждений он всегда делает один и тот же апофатический вывод, выступает в качестве дополнительного указания для Сократа, что, следовательно, не существует многого без единого. Поэтому он и сравнивает путь в рассуждениях, основанный на отрицаниях, с битвой. На-

пример, в «Государстве», когда он предписывает строить свое рассуждение о благе, *словно пребывая на поле битвы*[1], он имеет в виду как раз его постижение при посредстве апофатических логических выводов. И не следует считать слово «сражение» в комментируемом пассаже случайным, напротив, на основании сказанного необходимо считать, что слово «битва» указывает у него на апофатические суждения, причем и в только что названном диалоге, и в комментируемом пассаже.

Далее, то, что каждое рассуждение имеет собственную цель и ему соответствует специфический логический вывод, является признаком строгого научного подхода к исследуемым предметам. В самом деле, мы часто делаем один логический вывод из многих рассуждений, и тогда каждое из них само по себе несовершенно. Примером здесь являются слова Сократа в «Федоне»: там он утверждает, что путем соединения двух иссле- 699
дуемых рассуждений (имеются в виду два аргумента в пользу бессмертия души: основанный на взаимопереходе противоположностей и исходящий из того, что знание есть припоминание) доказывается как то, что душа остается существовать после смерти тела, так и то, что она должна существовать до его рождения[2], хотя по ходу изложения соответствующие доказательства отделены друг от друга. Действительно, при их соединении доказывается то, для чего каждого из них по отдельности было недостаточно. Бывают и такие случаи, когда каждое рассуждение является совершенным, и примерами этого служит аподиктическое обсуждение бессмертия души в «Государстве»[3], «Федре»[4] и «Федоне»[5]. Ведь каждое такое рассуждение совершенно само по себе, оно не становится совершенным лишь при соотнесении с каким-то другим. Итак, <Сократ> стремится к тому, чтобы именно такими были сорок логосов Зенона и каждый из них самостоятельно приходил к логическому выводу относительно рассматриваемого предмета, а значит, чтобы число рассуждений было равно числу доказательств.

И если следует высказать собственное мнение, то мне представляется совершенно очевидным, что и здесь можно проследить аналогию с божественными предметами. Действительно, среди божественного пребывает сущее, объединенное с единым, выход же за свои пределы во множество совершают жизненный

(1) *Платон*. Государство, VII, 534c1. (2) См.: *Платон*. Федон, 77c7–8. (3) См.: *Платон*. Государство, X, 608d3 и далее. (4) См.: *Платон*. Федр, 245c5–246a2. (5) См.: *Платон*. Федон, 70b10 и далее.

ум и умная сила души, вновь призывающие множество к единству; в промежуточном устроении множество куда более значимо, нежели в первом, где все существует монадически. В самом деле, все логосы, как и силы, самосовершенны, причем каждый возглавляет собственное множество, приводимое им в соприкосновение и объединяемое с единым, а также возводимое ввысь, к монаде, гипостазирующей все. Примерно то же можно сказать и об уме, выступающем предметом сопричастности, но при этом остающемся всеобщим: он соединяет всякий частный ум с общим и безучастным, поскольку более многообразен, нежели последний, от частного же он отличается тем, что является всеобщим. Перечисленному и оказываются аналогичными наши мужи: <Парменид> — единому сущему, <Зенон> — жизненному устроению, а <Сократ> — умному; если же проводить аналогию с умами, то первый соответствует общему и безучастному, второй — общему и выступающему предметом сопричастности, третий же — частному.

700 *— Я так понимаю, Парменид,— сказал Сократ,— что наш Зенон стремится быть тебе близким не только как друг, но и в своем сочинении; ведь то, что он написал, в каком-то смысле оказывается тем же самым, что говоришь ты, но, внеся определенные изменения, он попытался привести нас к ложному выводу, будто говорит что-то иное.* [128a4–8]

Вновь необходимо рассмотреть порядок восхождения. Сократ, уяснив до некоторой степени мнение Зенона, обращается к Пармениду и при посредстве Зенона соприкасается с ним, ссылаясь при этом на Зенона. Метафора подобных отношений почерпнута у теологов — ибо разве не у них сказано, что третье соприкасается с первым, однако при помощи среднего и благодаря ему? В самом деле, третье обретает способность мыслить первое только при посредстве второго. И нужно сделать не только тот вывод, что при помощи менее совершенного, непосредственно примыкающего к нему, <третье> соприкасается с более совершенным, но и тот, что оно прежде всего стремится созерцать единство <первого и второго>, ибо точно так же ум рассматривает жизнь и сущее как единое, а, соединяя себя с жизнью и созерцая ее единство с сущим, тем самым соприкасается с последним. Кроме того, всякий частный ум, созерцая единство всеобщего ума, выступающего предметом сопричастности, с без-

участным, обращается при помощи одного к другому, причем ясно, какое место какой ум занимает.

Почему же <Сократ> объединяет этих мужей? Во-первых, на
основании той жизни, которую они ведут, ибо Зенон, как сказа-
но выше, был возлюбленным Парменида, и, во-вторых, исходя
из рассуждений. Подобие между ними можно проследить как
в жизни, так и в учении, и потому вполне естественно, что по
этим двум причинам <Сократ> и делает вывод об их общности.
Действительно, душевные силы бывают двух видов: жизненные
и познавательные. При подобии мнений жизненного единства
может и не быть, а при наличии последнего сходство во мнени- 701
ях может отсутствовать; знатоки всегда делают вывод о подобии
на основании обоих названных признаков. Итак, жизнь, будучи
единой, предоставляет от себя эротическую общность, а согла-
сие в познавательных подходах приводит к предпочтению одних
и тех же догматов. Потому совершенно естественно, что Сократ
говорит о близости этих мужей в двух отношениях.

Так вот, тождественность рассуждений и единство жизни более всего соответствуют богам, которых иконически представляют рассматриваемые мужи, и их божественное единство, неочевидное и скрытое, видит только ум. Вот почему Сократ говорит: Зенон пытается привести простых людей к ложному выводу, будто утверждает вовсе не то же, <что Парменид,> однако сам-то он видит тождественность рассуждений <этих двух мужей>. Пожалуй, к такому выводу он приходит вследствие своей юности: даже если бы юноши были согласны со старшими, они все равно пытались бы как-то видоизменить их гипотезы. В самом деле, в «Законах» <Платон> говорит о том, что поэтам в своих стихах всегда необходимо следовать нормам добродетели, действующим в душах, и при этом вкладывать в них соответствующим образом измененные гармонии и ритмы[1] [92].

Ибо того среди всех больше хвалят все люди аэда,
Что подле слышащих юным из юных вращаться позволит[2], —

утверждает поэт. Точно так же необходимо, чтобы рассматриваемые мужи строили свои рассуждения по-разному и излагали их различным образом, с тем чтобы как-то защититься от злобных нападок завзятых спорщиков и при этом не уклониться от истины своего учения. Следовательно, именно по этой причине

---

[1] См.: *Платон.* Законы, II, 660a3–8; VII, 812b9–c7. [2] *Гомер.* Одиссея, I.351–352.

Зенон, в то время как Парменид считает сущее единым, доказывает, что оно не будет многим, и приводит для этого различные основания, и в числе прочих первым — то (связанное с противоречием друг другу логических выводов), что тогда одно и то же будет подобным и неподобным.

Парменид останавливается на умозрительной диалектике, *пребывая в своем обычном состоянии*[1] и используя умные интуиции, Зенон же ведет *охоту за* единым *сущим*[2] скорей логически, прибегая к своего рода второй диалектике, дело которой — выяс-
702 нить: *[1]* какие из гипотез противоречат самим себе (примером такой противоречащей себе гипотезы является утверждение, что ни одна речь не является истинной и что любое предположение ложно); *[2]* какие из них опровергаются при сопоставлении с другими: вследствие заведомой ложности проистекающих из них следствий или несогласованности с теми посылками, на основании которых они выдвигаются (например, геометр отвергает то или иное рассуждение потому, что оно не соответствует началам, из которых оно исходит, или потому, что делающиеся из него выводы оказываются с очевидностью неверными); *[3]* какие приводят к выводам, противоречащим друг другу, скажем: одно и то же является подобным и неподобным; *[4]* какие опровергаются лишь на основании иной посылки, например, что одно и то же есть и конь, и человек.

Итак, Зенон рассуждает, используя именно такую диалектику, которая основывается на сопоставлении суждений и выводов и выявлении возникающих противоречий. Напротив, Парменид, опираясь на один только ум, созерцает само единство сущего и в основу при этом кладет умную диалектику, обладающую главной своей силой в простых и непосредственных интуициях. Потому-то первый и выдвигает в своих рассуждениях множество положений, а второй останавливается на умном созерцании сущих, всегда тождественном и однородном.

Стало быть, Сократ вполне справедливо замечает: эти мужи, по сути, говорят одно и то же, хотя подобное положение и скрыто от глаз окружающих. Ведь божественное единство неизреченно и не может быть воспринято последующим, а общность мыслей ревностных мужей скрыта от тех, кто не придерживается с ними одних воззрений. В данной связи следует отметить упоминание об их дружбе, вполне соответствующей как идеалу пифагорейской жизни (ибо пифагорейцы как раз и видели

[1] *Платон.* Тимей, 42e5–6. [2] *Платон.* Федон, 66c2.

смысл жизни в дружбе и сводили к ней все), так и предмету диалога, поскольку единство и общность появляются у всех сущих от единого, при том что последующее всегда соединено с предшествующим, а сущие располагаются вокруг своих генад, соседствующих с единым.

> *Ибо ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные и хорошие доказательства этого; он же со своей стороны считает, что оно не есть многое и сам приводит весьма многочисленные и значимые доказательства. Итак, один говорит: «Единое»,*
> *другой: «Не многое», и каждый строит свои рассужде-* 703
> *ния так, что кажется, будто он сказал отнюдь не то же самое, притом что говорите-то вы почти одно и то же, и вот это сказанное вами, похоже, выше нашего понимания, свойственного всем остальным.* [128а8–b6]

Безопаснее было бы сказать просто: «Сущее есть и единое, и многое». Действительно, все то, что непосредственно следует за единым, несет на себе печать множества, однако в первом это множество оказывается скрытым и единовидным, во втором оно лишь начинает проявлять себя, а в третьем уже предстает в законченном виде, и выход за свои пределы происходит вновь и вновь, и все иначе и иначе, и способ разделения оказывается иным в каждом случае. Коль скоро впереди множества всегда располагается монада, разумеется, необходимо, чтобы все сущие также зависели от собственной для них монады. Действительно, когда речь идет о телах, целое предшествует частям, и оно охватывает все разделенное в космосе, само будучи непрерывным и целым; если говорить о природах, то единая и простая природа гипостазируется прежде многих природ, и потому частные природы, находясь в противоположном друг другу положении, тем не менее благодаря своей общей сути нередко обращаются к единству и к симпатии[93]; если говорить о душах, то их монада располагается в высшем чине, нежели многие души, и все последние тяготеют к ней, словно к собственному центру, одни, будучи божественными, в первом чине, другие, оказываясь спутниками первых, во втором, а третьи, становясь их спутниками, в третьем чине, о чем и сообщает в «Федре» Сократ[1]; и в случае умов точно так же единый, целый и безучастный ум,

[1] См.: *Платон.* Федр, 246е4–247а4.

появившийся первым от объединенных сущих, порождает вслед за собой все умное множество и не делимую на части сущность.

Стало быть, необходимо, чтобы впереди всех сущих также располагалась монада сущего, благодаря которой все соответствующие сущие сопоставимы между собой, и это касается как умов, так и душ, природ, тел и всего того, о чем говорится как о существующем в каком-либо отношении. В самом деле, пусть единое несет в себе обособленную причину единства — все равно каждое сущее, рассматриваемое как единое, объединено именно
704 благодаря ему. Мы же исследуем вот что: какова монада сущих, связывающая и соединяющая их в качестве именно сущих. Ведь любое число восходит к собственной для него и рядоположной ему монаде, от которой оно получает свою ипостась и наименование, причем вовсе не соименно, не наобум и не случайным образом, но от единого и к единому, и потому сущие также происходят от единой монады, которая в самом первом смысле называется сущим и по причине которой они в собственном чине также являются и именуются сущими. Благодаря ей все сущие обладают общими свойствами и в некотором отношении оказываются одними и теми же в той мере, в какой происходят от единого сущего.

Парменид, исследуя единство всех сущих, счел должным назвать всё единым; таково важнейшее, первое всё, объединенное с единым, ибо все сущие в той мере, в какой они участвуют в едином сущем, оказываются тождественными друг другу, а значит, выступают как единое. Зенон же рассматривал один и тот же очаг и исток сущих и, созерцая его, строил свои весьма продолжительные рассуждения. Он, конечно, не делал на основании них выводов о едином сущем и не рассматривал его в своих сочинениях, напротив, поскольку он писал своего рода введение в учение своего вождя, он исследовал только многое, хотя, полагая, что оно не будет многим во всех отношениях, он вел свое рассуждение к единому.

Таким образом, и в этом смысле <Парменид и Зенон> говорят *почти одно и то же*, и прибавка «почти» вполне естественна. Действительно, один пишет стихи, а другой — прозу, один доказывает тезис о правильности своего подхода, другой же опровергает противоположный, один прибегает к первой диалектике, рассматривающей сущие на основании простых и непосредственных интуиций, а другой совершает путь при помощи второй, используя сопоставления и логические выводы. И один подобен уму, ибо ему свойственно созерцать сущее (а первое сущее

является умопостигаемым для первого ума), другой же похож на науку, так как ее делом оказывается рассмотрение противоречащих положений, отбор истинного и опровержение ложного. Далее, один представляет *прекрасные и хорошие доказательства,* 705 ведь тому, кто уже совершил восхождение к подлинному сущему, необходимо наполнить свою душу высшими красотой и благостью; именно это означают слова «*Прекрасные и хорошие*». В самом деле, своеобразие его доказательств состояло в том, что они были умными, он говорил о *непорочном, простом и непоколебимом* [1]. Доказательства же другого оказываются *многочисленными и значимыми,* ибо они строятся в виде детальных рассуждений и используют представления о соединении и разделении; они раскрывают и представляют в развернутой форме единовидную и объединенную интуицию вождя.

Следовательно, чуть выше, когда мы говорили о внешнем облике этих мужей, мы вполне справедливо назвали Парменида *прекрасным и благим на вид,* а Зенона *длинным* и *сорока годов,* ибо такие определения есть символы их рассуждений. Ведь сказанные там слова «*Прекрасный и благой*», здесь чуть видоизменяются и превращаются в определение «*Прекрасные и хорошие*», а тамошнее «*Длинный*» — в «*Весьма многочисленные*». Заметим: Платон разве лишь не кричит о том, что у богов все согласно и гармонично: эйдос жизни, логосы и зримые фигуры, ибо каждый из них подражает всему, а во всем зримое есть изображение невидимого, и среди них нет ничего такого, что не несло бы в себе образ и символ умопостигаемого.

Совершенно естественно и то, что единство этих божественных мужей скрыто от простых людей. В самом деле, во-первых, их рассуждения были исполнены глубокой таинственности и совершенно недоступны для большинства, и в этом они подражали пифийскому прорицалищу, которое давало весьма двусмысленные оракулы по поводу предстоящих событий. Во-вторых, сами способы представления ими своего учения, будучи совершенно различными, оказывались своего рода завесой для внутреннего согласия и единства; подобное обстоятельство вновь оказывается образом божественных предметов. Действительно, если бы кто-нибудь взглянул на делимость материальных эйдосов, на их разнородность, на их объемы и на борьбу друг с другом, то ему могло бы прийти на ум, что незримые божественные эйдосы также обладают соответствующей протяженностью и связанной

---

[1] *Платон.* Федр, 250c2–3.

с ней делимостью. Следовательно, лишь высшей душе, близкой
706 к уму, свойственно видеть то, как неделимая сущность гипостазирует делимую и почему из непротяженного появились все протяженности, *глаз же простых людей по природе не в силах выдержать созерцание божественного*[1] единства.

Ведь точно так же если бы кто-нибудь обозрел те уделы богов, в которых они выступают как предмет участия в космосе, бросив взгляд при этом на Солнце, Луну и Землю, то он, конечно, решил бы, если бы не был до тонкостей сведущ в божественных предметах, что точно так же на расстоянии друг от друга находятся и боги. Однако это не так, ибо боги повелевают протяженным, сами протяженными не будучи, а над множественным властвуют, оставаясь единовидными. Значит, подобно тому как в случае богов их единство незримо и невоспринимаемо, когда речь идет об обсуждаемых божественных мужах, тождественность и единство их мыслей, как говорит Сократ, стоит выше понимания всех остальных.

Впрочем, следует выслушать то, что на эти слова ответил Зенон.

> *— Да, Сократ,— сказал Зенон.— Однако ты не вполне ощутил истину сочинения.* [128b7–8]

Множество не может не подчиняться единому, пребывая в рассеянии и существуя самостоятельно, а единое не будет бесплодным и лишенным зависящего от него множества: оно возглавит последующие монады, а множество станет обладать подобающим ему единством. Ведь все множества (умопостигаемые, умные, внутрикосмические и сверхкосмические) зависят от собственных монад и выстроены в определенном порядке. Монады же происходят от одной, и их множество не разделено в себе, словно простое множество, лишенное единого, ибо причины, дарующие единство другому, сами не могут быть расторгнутыми, как не могут быть безжизненными животворящие причины, безмысленными — дарующие ум, некрасивыми — создающие красоту,— напротив, каждая из них должна обладать либо жизнью, умом и красотой, либо чем-то, еще более божественным и лучшим. И монады, дарующие всему остальному единство, должны либо сами образовывать единство, либо обладать неким свой-
707 ством, которое лучше единства. Однако нет ничего божествен-

[1] *Платон.* Софист, 254a10–b1.

нее единства, кроме самого единого. Значит, раз впереди таких монад идет единое, они должны быть объединены, ибо участвующее в едином объединено. Если же они объединены, то откуда происходит их единство? Очевидно, от единого. Итак, необходимо, чтобы от единого появлялись многие генады, а от них — множества, причем как первые, так и последующие; располагающиеся дальше от единого оказываются множественными в большей степени, нежели им предшествующие.

Далее, любое множество связано с двумя генадами: сочетающейся с ним и обособленной. Действительно, обрати внимание прежде всего на эйдосы. Например, эйдос человека бывает двух видов: обособленный и выступающий в качестве предмета сопричастности. Прекрасное также двойственно, и одно предшествует многим прекрасным вещам, а другое пребывает в них; то же касается и равенства, и справедливости. Значит, Солнце и Луна, как и любой природный эйдос, с одной стороны, располагаются в ином, а с другой — существуют сами по себе. В самом деле, любой предмет, как сущее в другом, общее и выступающее предметом участия, прежде такого своего состояния должен находиться в положении собственно-сущего и безучастного вообще. Обособленный эйдос и само-по-себе-сущее, поскольку они оказываются причиной многого, объединяют и связуют соответствующее им множество. Кроме того, некоей связкой для многого является общее, располагающееся в нем, и потому одно дело — эйдос человека сам по себе, а другое — такой эйдос в отдельных людях. Первый вечен, второй же в каком-то смысле смертен, а в каком-то — нет; первый умопостигаем, а второй чувственно воспринимаем.

Кроме того, каждый эйдос, как и любое целое, двойствен. Ведь эйдосы будут частями определенной целостности, и одно дело — безучастное целое, а другое — допускающее участие в себе. Одно дело — безучастная душа, а другое — оказывающаяся предметом сопричастности: последняя связует множество душ, а первая порождает его. Одно дело — безучастный ум, а другое — допускающий участие в себе: первый производит на свет умное множество, а второй связует его. Итак, сущее в свой черед будет либо безучастным и единым, от которого происходят все сущие и число сущих, либо единым, допускающим участие в себе. Первое *похитило себя* (1) у сущих и идет впереди них, а во втором сущие участвуют [94].

(1) Халдейские оракулы, фр. 3.1.

708 Следовательно, в каждом чине действительных предметов необходимо мыслить одну обособленную генаду и одну сочетающуюся со множеством, а также множество само по себе, не участвующее в собственной генаде. Мы вовсе не утверждаем, что такое множество на самом деле имеется среди сущих, мы лишь допускаем его бытие на настоящий момент, потому что Зенон высказал такое мнение и его необходимо детально исследовать. Ведь, как уже было сказано, Парменид рассматривает сущее-в-себе, обособленное от всего, высшее из сущих, которому само понятие «сущее» соответствует в более всего исконном смысле, вовсе не потому, что он не знал о множестве умопостигаемого. Напротив, он говорил:

...ибо сущее к сущему тянется [1];

и еще:

...для меня равнозначно,
Где положить мне начало, вернусь ведь туда же я снова [2];

а в другом месте:

...везде равносильно от центра [3].

В самом деле, во всех этих стихах он показывает, что считает умопостигаемое также и многим и прослеживает в нем определенный порядок, включающий в себя первое, промежуточное и последнее, а также их невыразимое единство [95]. Следовательно, <Парменид обращает внимание лишь на сущее как таковое> не потому, что не знает о множестве сущих, а потому, что последнее множество, по его мнению, произошло от единого сущего, в нем-то и располагается исток сущих, их очаг, оно и есть таинственное сущее, от которого возникают сущие и подле которого они обретают свое единство.

Действительно, сам божественный Платон знает о многих умопостигаемых живых существах, но при этом высказывает гипотезу об их единстве и о непостижимом для всех пребывании вокруг живого-в-себе, которое оказывается монадическим и однородным. Он отвергает представление о самостоятельном существовании множества умопостигаемых живых существ вовсе не потому, что это живое-в-себе однородно: он отрицает предположение о наличии такого множества при отсутствии предшествующего ему живого-в-себе. Точно так же и Парменид знает

[1] *Парменид.* О природе, фр. 8.25. [2] Там же, фр. 5.2–3. [3] Там же, фр. 8.44.

об умопостигаемом множестве, выходящем за пределы единого сущего, и о сущем едином, располагающемся превыше многих сущих, подле которого множество умопостигаемого обретает свое единство. Следовательно, выдвигая тезис о едином сущем, он весьма далек от того, чтобы полностью отрицать множество, 709
коль скоро в перечисленных местах он показывает, что считает сущие также и многим. Однако, относя некоторым образом само бытие многого на счет единого сущего, он, естественно, довольствуется лишь этой причиной и потому называет сущее единым.

То, что единое сущее должно идти впереди множества, ты мог бы, пожалуй, понять, во-первых, на основании вот какого логического подхода. О сущем говорится либо одноименно, по всем сущим, либо соименно, либо потому, что оно происходит от одного и соотносится с одним. Однако одноименность невозможна, потому что об одном мы ведем речь как о сущем в большей мере, а о другом — как о сущем в меньшей, а к одноименным предметам неприменимы понятия «больше» или «меньше». И будет ли говориться о едином сущем соименно по отношению ко всему или же на основании происхождения от одного и соотнесения с одним — в любом случае необходимо, чтобы какое-то одно сущее шло впереди многих.

Во-вторых, возможен иной, физический подход, толкование которому дал элейский гость в «Софисте», когда оспаривал мнение тех, кто считает сущее многим[1]. В самом деле, если бы сущее было многим, то в той мере, в какой сущие будут многими, они должны отличаться друг от друга, а поскольку они окажутся именно сущими — выступать как тождественные. Подобное положение должно иметь место либо потому, что все они происходят от чего-то другого, либо потому, что от какого-то одного из них появляются все остальные. Однако если бы все остальные происходили от одного, то оно и было бы первым сущим, а другие благодаря ему участвовали бы в сущем. Далее, если бы они появлялись от другого, то это другое, сущее прежде всех, даровало бы всем им участие в бытии.

В-третьих, еще один, теологический, подход вот каков. Все выступающее в качестве предмета сопричастности вследствие своего пребывания в другом, в том, что причастно ему, разумеется, способно воплотиться в бытии лишь благодаря безучастному. Ведь оказывающееся предметом участия одновременно с положенным в его основу становится множественным, поскольку су-

[1] См.: *Платон.* Софист, 242с5 и далее.

ществует при каждом предмете и его сущность образует общность с ипостасями участвующего в нем. Несмешанное же, пребывающее самостоятельно и простое получают свое основание прежде определенного и находящегося в ином.

Если сказанное верно, то впереди многих сущих должно идти единое сущее, от которого получает свою ипостась сущее, нахо-
710 дящееся во многом и выступающее для него предметом участия. При существовании же участвующего и предмета сопричастности впереди них обоих должно идти безучастное, и точно так же необходимо, чтобы между безучастным и участвующим располагалось выступающее предметом участия. В противном случае разве могло бы участвующее быть таковым, если бы не было предмета, в котором вещи участвуют, причем располагающегося среди них? Следовательно, есть не только то, чему причастны многие сущие, но и идущее впереди него безучастное, и, с другой стороны, имеется не только безучастное, напротив, за ним следует выступающее предметом сопричастности, соотнесенное со многими сущими.

Таким образом, Парменид, как я уже много раз говорил, рассматривая монаду сущего, обособленную от многих сущих, по ней и назвал сущее единым, отделив от него множество появляющихся сущих. Конечно, большинство людей, придерживающихся противоположного подхода и обращающих внимание только на многое и разобщенное, осмеивали его рассуждение, приводя в качестве примера дерево и камни, а также животных и растения и само то, что в высшей мере противоположно друг другу: теплое и холодное, черное и белое, сухое и влажное [1]. В самом деле, не замечая, что все это есть единое, а обращая внимание лишь на различия перечисленного и видя только множество, лишенное единого, эти люди пренебрегали преимущественным единством названного, ибо, сами будучи многими и каждыми, они радовались множеству, <Парменид> же, будучи один, уподобил себя генаде сущих.

Зенон со своей стороны не имел права непосредственно рассматривать Парменидов тезис. Он опровергал мнение простых людей, согласно которому имеется лишь многое и рассеянное, и в своем опровержении возводил этих людей к единому, находящемуся во многом, доказывая, что, если бы они отделили многое от него, то пришли бы ко множеству неверных выводов, и что, если бы они пришли к выводу об участии этого мно-

---

[1] Ср.: *Платон*. Софист, 246a7 и далее.

гого в едином сущем, входящем в его число, то они, как это ни удивительно, согласились бы с Парменидовым рассуждением, в котором представление об обособленном едином сущем вводится на том основании, что соответствующий предмет участия обретает свою ипостась от безучастного, а сочетающееся —
от обособленного. Ведь от учения Парменида большинство лю- 711
дей отталкивало то, что они не замечали данного промежуточного чина (я имею в виду единое, располагающееся среди многих сущих). Во всяком случае, обнаружение нами этого среднего чина сущих является веским доводом в пользу истинности Парменидова рассуждения. Ибо выступающее предметом участия, как мы сказали, является вторым после безучастного, а сущее в другом происходит от пребывающего самостоятельно. Именно так обычно подводил нас к гипотезе об эйдосах Сократ, переходя от того, что существует среди многого, к идущим впереди него первым действующим причинам самих многих предметов и их общностей. Итак, большинство людей, избегая Парменидова мнения, прельщаются бесконечностью и разобщенностью сущих; Зенон же, опровергая их мнение, противоречащее логике, отсылает их к единому, располагающемуся среди многого, в котором последнее непосредственно участвует, и тем самым объясняет простым людям Парменидову мысль. В самом деле, тем самым для нас открывается путь для перехода от генад, находящихся среди многого, к обособленным генадам.

Таким образом, мнение Сократа, что Зенон в жизни и в сочинениях имеет в виду ту же цель, что и Парменид, оказывается совершенно верным; однако коль скоро он считает, что Зенон, говоря о не-многом, рассматривает тот же самый предмет, что и Парменид, изучавший единое, он не прав. Ведь не-многое Зенона возводит нас к единому, располагающемуся среди многого, а не к тому, которое предшествует ему. Значит, он имеет в виду единое, сопряженное со многим, в то время как <Парменид> — обособленное от него. Следовательно, не-многое тождественно не единому-в-себе, а единому, находящемуся во многом. В самом деле, <Зенон> доказал, что суждение «<Сущее есть> многое», окажется неверным, если отказаться от допущения о связи многого с таким единым. Итак, когда он сказал: «Не-многое»,— он сделал ту добавку, без которой из гипотезы о сущем как о многом следуют абсурдные выводы. Вот почему Зенон дал столь странный ответ: Сократ *не вполне ощутил истину сочинения.*

И люди, которые опровергают рассуждение Сократа, приводя в качестве примера диаду, которая не является ни многим,

ни единым, на самом деле сбиваются с пути[96]. Ведь диада всег-
712 да оказывается началом и матерью множества — и для богов, и для умов, и для душ, и для природ. Причина же множества сама является множеством — хотя бы в некотором специфическом смысле, в качестве причины[97], подобно тому как [единое,] причина единства в качестве причины сама будет единым. Вообще же о диаде лишь говорят только как о двух, ибо на самом деле и она не лишена единого. Действительно, все следующее за единым участвует в нем, а значит, даже диада в каком-то смысле есть единое; следовательно, она оказывается и генадой, и множеством, однако первой она будет потому, что участвует в едином, а вторым — так как выступает в качестве причины множества. Эти люди, однако, не называли ее ни множеством, ни единым; мы же считаем ее единым и множеством, причем множество ее единовидно, а единое двойственно.

Хотя ты, подобно лаконским щенкам, хорошо организуешь погоню и выслеживаешь содержание сказанного. [128b8–c2]

В «Государстве» Сократ говорит, что пес достоин имени «философ»[1]. Здесь речь идет о *лаконском*, то есть об охотничьем псе, что символизирует *охоту за сущим*[2]. Похожий смысл имеет и замечание: «*Выслеживаешь содержание сказанного*». След — это книга <Зенона>, поскольку написанное — всегда словно след представлений автора; данное замечание указывает на преследование подлинной мысли рассказчика и охоту за ней. Слова «*ты хорошо организуешь погоню*» подчеркивают остроумие мысли <Сократа> при изыскании надлежащего метода. На основании всего сказанного совершенно очевидно, что Зенон радуется сообразительности и одаренности Сократа и побуждает его к рассуждению, поправляя то, в чем он отклонился от истины.

И ты видишь, что и здесь можно провести аналогию с парадигмами. В самом деле, Пармениду, как и обособленному единому, свойственно пребывание, Зенон словно совершает выход за свои пределы к единому, располагающемуся среди многого, а Сократ возвращает даже само многое к Парменидову единому. Пребывание свойственно первому чину любой триады, выход за свои пределы — второму, а возвращение, замыкающее конец и начало в некое подобие круга,— третьему. Поэтому Сократ

[1] См.: *Платон*. Государство, II, 376a2–b1. [2] *Платон*. Федон, 66c2.

вместе с не-многим восходит к Парменидову единому, а Зенон, 713 занимающий промежуточное положение, боготворит Парменидов тезис и при этом доводит до совершенства мнение Сократа. Указывает же на это сказанное им в следующей фразе.

> *Однако прежде всего ты не заметил того, что мое сочинение отнюдь не во всем столь священно, чтобы, как ты говоришь, в нем было описано нечто мыслимое, сокровенное для людей, словно в нем было сказано что-то великое. Впрочем, ты говоришь о побочном обстоятельстве.* [128c2–6]

Эпитеты *«священное»*, *«великое»* и *«сокровенное»* <Зенон>, имея в виду учение Парменида, на самом деле относит к предмету, обсуждаемому в его рамках. Действительно, обособленное единое сущее подлинно *священно* потому, что оно пребывает подле самого единого, *великим* оно оказывается потому, что обладает неохватной силой, а *сокровенным* — так как в высшем чине оно остается неизреченным и никак не проявляет себя[98]. Стало быть, таковы свойства, которыми в первый черед обладает данный предмет, те же, которые присущи учению о нем, вторичны: оно посвящено высшему, и потому к а ж е т с я *великим;* оно не станет оглашаться всенародно, и потому будет *священным;* оно загадочно, и потому представляется *сокровенным.* Впрочем, таково учение самого Парменида, Зеноново же, как говорит его отец, *отнюдь не во всем столь священно.* В самом деле, оно также обладает святостью, но во второй черед, подобно тому как генада, которая оказывается предметом этого учения, занимает второе место после обособленной.

И сам <Зенон> говорит о том, что он не сделал ничего столь же великого, как Парменид, ибо тот обращается к высшей и, если тебе угодно так сказать, более всего отеческой причине. Однако, как он утверждает, он не написал также ничего такого, что было бы совершенно скрыто от большинства людей. Ведь он хочет, чтобы это самое большинство перешло от разделенного множества к генадам, сочетающимся со множествами. На основании сказанного очевидно, что сочинение Зенона не будет 714 столь же божественным, как поэма Парменида, а равным образом столь же неизреченным и священным, поскольку слушающий эту поэму восходит от многого к обособленному единому сущему, а в книге <Зенона> это единое сущее имеется в виду, но непосредственным ее предметом является переход от мно-

жества к единому сущему, сочетающемуся с многим. И поскольку оно все-таки как-то касается Парменидова единого сущего, совершенно правильно добавлено: *«Впрочем, ты говоришь о побочном обстоятельстве»*. «Действительно, ведь я рассуждаю вовсе не о едином как таковом,— словно утверждает <Зенон>,— однако тем, кто рассматривает мою гипотезу, случается узреть и его наличное бытие, недоступное для многого».

Именно по этой причине Сократ, как мы сказали чуть выше[1], обычно пытается дать определения действительным предметам и исследовать, что такое справедливое, что такое прекрасное и что такое святое сами по себе. Ведь подобные определения являются общими для отдельных вещей и генад, выступающих в качестве предметов участия. Таким образом, изучив их, мы легко могли бы перейти и к самим обособленным причинам общего, так что по случайности данный переход оказывается легким для тех, кто пытается его произвести. В самом деле, любой, пожалуй, мог бы исследовать, откуда возникают соответствующие общности и откуда появляются природы общего (ибо то, что находится вот в этом, не будет располагаться в другом), а стало быть, что́ создало тождественное в отдельном, и в каком едином оно участвует, ибо в выходящем за свои пределы проявляют себя монады, существующие самостоятельно.

Вот что нужно сказать по этому поводу. И если на основании рассмотренного пассажа очевидно, что Зенон различает то, что существует само по себе, и то, что появляется случайным образом, то разве останется место для следующего вывода: *«Однако этого различия Парменид еще не рассматривал»*[2]? А ведь один человек, не вникая в детали, приходил к данному выводу и, основываясь на нем, критиковал теорию Парменида[99].

> *В согласии с истиной, это [сочинение] оказывает какую-то помощь рассуждению Парменида в борьбе с теми, кто пытается его осмеять и доказывает, будто из утверждения о том, что <сущее есть> единое, вытекает много смешных и противоречащих ему выводов.* [128c6–d2]

715 Такова речь философствующей души, таков глас рассудка, привыкшего уважать то, что стоит выше него. В самом деле, какую <Зенон> проявил в этих словах деликатность! Сколь полезно

(1) См.: Наст. соч., 711.10 и далее. (2) *Аристотель.* Физика, I.3, 186a32.

для <Парменида> его славословие! Ведь, во-первых, он назвал его поэму *рассуждением*, в то время как собственное произведение *сочинением*. При этом слово «рассуждение» использовано в единственном числе, а «сочинение» — во множественном, и первое оказывается парадигмой, второе же — изображением. Таким образом, поскольку единое лучше, чем множество, а парадигма стоит выше изображения, в этом пассаже подчеркивается, что поэма Парменида лучше сочинения Зенона.

Во-вторых, <Зенон> говорит не о том, что критики опровергали его учителя, а о том, что они *пытались осмеять* его рассуждение, и потому впадали в худшее из зол. Сократ в «Государстве» также говорит о том, что комедиографом становится лишь пропащий человек[1], ибо комедиографы набрасываются на весьма почтенных и славных людей своего времени,— на стратегов, философов и риторов. Таким образом, здесь вновь доказывается святость и превосходство учения Парменида. Далее, в «Филебе» говорится о том, что все смешное безобразно и немощно[2]. Комичные уродство и слабость свойственны тем, кто, рассматривая множество, совершенно не обращает внимания на единое и становится попросту жалким спутником раздельности и протяженности сущих. <Зенон> не удовольствовался словом «осмеять», но добавил еще «пытается», с тем чтобы представить слабость критиков еще большей; такое определение в свой черед описывает тех, кто подчиняет свой рассудок множеству. Стало быть, если осмеивать свойственно слабой душе, то пытаться осмеять — той, которая впадает в бессилие, во много раз большее, поскольку она следует своему свободному выбору и знает, что грешит.

Помимо этого <Зенон> возносит хвалу своему вождю. Заметим, что к слову «помощь» он добавляет определение «какая-то», 716
причем эту помощь он оказывает *рассуждению Парменида*, а не ему самому (ибо разве тот сам испытывал какую-либо нужду во второй гипотезе? Сочинение Зенона разъясняет его рассуждения лишь для других); значит, он имеет в виду примерно то же, что и утверждающий, будто он оказывает помощь алтарям богов, а не самим богам. Далее, как мы сказали, <Платон> не просто прибег к слову «помощь», не дав ему никакого определения, а, напротив, добавил: «Какую-то». Тем самым он указал, что рассуждению <Парменида>, уже получившему от самого себя совершенную помощь, свойственна научно обоснован-

---

[1] См.: *Платон*. Государство, X, 606c2–9. [2] См.: *Платон*. Филеб, 49c2–5.

ная неопровержимость, хотя сочинение Зенона со своей стороны также оказывает ему *какую-то* помощь: благодаря этому сочинению мы получаем стимул к постижению рассуждения <Парменида>. Точно так же, если бы ты сказал, что Малые Мистерии оказывают какую-то помощь Великим, ты, разумеется, имел бы в виду отнюдь не несовершенство Великих Мистерий, а то, что в ходе Малых их совершенство становится еще более очевидным. И, похоже, книга Зенона оказывает *какую-то помощь* на самом деле вовсе не Парменидову учению, а тем, кто изучает его, и в том числе тем самым простым людям, мнение которых он пытается опровергнуть. Ведь опровержение есть своего рода лечение, открывающее путь, ведущий к истине. Таким образом, сочинение Зенона оказывает помощь этим людям, очищая их от неразумной тяги к рассеянному множеству.

Вот что следует сказать по поводу этих двух способов <описания единого сущего>. Выводы же, которые делают люди, высмеивающие рассуждение Парменида, и которые они считают неверными, может легко перечислить любой человек, знакомый с учением перипатетиков. Действительно, последние доказывают, что из представления о сущем как о едином вытекает тождественность собаки и человека, неба и земли, более того, при подобном допущении все вообще оказывается единым: белое и черное, теплое и холодное, тяжелое и легкое, смертное и бессмертное, разумное и неразумное.

Тождественными, по их мнению, будут даже единое и неединое. В самом деле, если какая-то вещь есть единое в силу своей непрерывности, тогда она равным образом окажется многим, ибо она будет делимой. И если она есть единое, которое, однако, носит много имен, то и в этом смысле она будет многим, поскольку имена также являются некими сущими. И вообще — на все те прямолинейные вопросы, которые могли бы быть за-
717 даны, <перипатетики> отвечают так, что рассуждение приводит к выводам, противоречащим исходной посылке; и тем не менее эти выводы с необходимостью вытекают из этой посылки, хотя они и опровергают мнение спрашивающего и приводят его к очевидным противоречиям. Комические же моменты, как сказал сам <Платон>, недостойны чистоты мысли Парменида.

Итак, мое сочинение, разумеется, направлено против тех, кто говорит о многом, и с избытком возвращает им их обвинения, поскольку стремится показать, что их гипотеза о том, что <сущее есть> многое, привела бы

> *к еще более смешным выводам, нежели та, в которой оно признается единым, если бы кто-нибудь надлежащим образом ее исследовал.* [128d2–6]

Таковы род стражей среди богов, незапятнанный вид[100] умов и инстинкт самосохранения в душах; в качестве средства защиты здесь используется какая-то часть разума (τοῦ λόγου), а именно та, на которую сейчас указывает Зенон,— диалектическая способность. Общим для всего перечисленного является сила; начало свое она получает благодаря богам, а в выходе за свои пределы достигает даже низшего. Стало быть, подобно тому как силы богов, распространяющиеся за пределы предшествующего, служат для последующего свидетельством их монадического, единовидного и неизреченного наличного бытия, точно так же Зенон при помощи опровержений возводит множество к единому, располагающемуся среди многого, и тем самым открывает путь для перехода к обособленному единому.

Вот его цель; то же, что рассуждающие о множестве самом по себе *приходят к еще более смешным выводам,* очевидно. Действительно, они вовлекаются в неопределенность и беспорядочность, и потому вынуждены согласиться с тем, что подобное, неподобное и то, что не будет ни подобным, ни неподобным, тождественны. Самое же смешное — у них получается, будто противоположные и противоречащие друг другу предметы сходятся между собой. Значит, речь идет о своего рода помощнице рассуждению Парменида, его силе, занимающей промежуточное положение между ним и многим и аналогичной соответствующим божественным чинам.

> *Под влиянием такой страсти к спорам я в юности написал это сочинение, и кто-то украл написанное, так* 718 *что мне не пришлось даже решать, нужно ли выпускать его в свет или нет.* [128d6–e1]

Этическую составляющую этого пассажа понять легко. В самом деле, подлинно познавательные и глубокие сочинения, которым свойственна полная ясность в рассуждении и обсуждении, публиковать необходимо, чтобы мы незаметно не ввергли неизреченные умозрительные представления богоподобных душ в пучину простонародных слухов и низменных нравов. Ведь человеческий рассудок не в состоянии вместить все то, что содержит в себе ум, напротив, есть что-то такое, что уму хорошо

известно, а для нас непостижимо. Мы также не склонны обнародовать в речи все то, что мы несем в своем рассудке, ибо многое мы оставляем невысказанным, стремясь сберечь его в глубинах своей души. И не все то, что мы сообщаем на словах, мы излагаем в письменной форме, ибо хотим сохранить что-то ненаписанным, в своей памяти, а также запечатлеть в фантазиях или мнениях друзей, а отнюдь не на бездушных предметах. Далее, не все то, что мы пишем, мы передаем любому без разбора, напротив, мы часто открываем доступ к написанному, словно к своему богатству, лишь достойным, тщательно подбирая их и имея в виду круг их общения.

Если хочешь, соотнеси сказанное с божественными предметами и проследи аналогию с ними. Например, *кража* сочинения Зенона и та кража, которую Платон описал в «Протагоре» [1], соответствуют тому, как среди богов происходит предшествующая рассуждению и обсуждению передача низшим чинам даров высших, скажем, бессмертия смертным и разума неразумным. Коль скоро кража есть скрытое присвоение чужого, незримые и скрытые дары богов и были названы *кражей*, выводящей на свет то, что среди богов скрыто. Вот какое толкование необходимо дать по этому поводу.

719 Кое-что следует сказать также относительно *юности* и *страсти к спорам*, коль скоро и они как-то описывают парадигмы, образами которых являются мужи, ведущие беседу. *Юность* указывает на второй удел и на переход от всеобщего ума, обособленного и первого сущего, к тому, который оказывается вторым и выступает в качестве предмета сопричастности; во всяком случае, *юность* — это символ именно такого перехода. В самом деле, вообще говоря, последующее по отношению к тому, что ему предшествует, всегда занимает положение младшего. Например, если проводить аналогию со временем, царем царей, старшее, то есть являющееся причиной, нужно отождествить с более почтенным по возрасту, а занимающее второе место — со вторым в этом отношении.

И *страсть к спорам* не имеет никакого отношения к эристике, основанной на поиске небрежностей и ошибок в речи, напротив, она использует необоримую силу и возникает в самом расцвете и благом созвучии божественных мыслей; она направлена на обуздание всех земнородных домыслов, произрастающих среди низшего, и взыскует олимпийских и божественных благ [2].

---

[1] См.: *Платон*. Протагор, 321d8–322a2. [2] См.: *Платон*. Законы, V, 727e1.

Далее, что касается *выпуска в свет* в надлежащий момент, то он выражает своевременность появления в космосе любых божественных воздействий, например плодовитости, врачебного искусства, божественного прорицания, посвящения в таинства, или, если угодно, прежде всего имеющей место среди самих богов передачи благ от скрытого зримому, соответствующей благодетельной причине, распространяющейся с начала времен на все.

> *Это-то и осталось от тебя скрытым, Сократ, и ты полагаешь, будто данное сочинение было написано мною не в силу юношеской страсти к спорам, а из честолюбия человека зрелых лет; ведь, как я уже сказал, ты неплохо выявил подобие.* [128e1–4]

<Зенон> противопоставляет юность зрелости, а честолюбие — страсти к спорам. «Почему и каким образом,— мог бы, пожалуй, сказать он,— если бы, как ты говоришь, я стремился к той же цели, что и Парменид, а именно — рассказать о едином сущем, от которого происходят все сущие, причем я, Зенон, уже стал старше, эта книга могла бы быть написана мною из честолюбия человека зрелых лет? В самом деле, какая нужда была бы, при том, что вождь произвел по данному вопросу столь глубокие теоретические изыскания, и мне писать сочинение на ту же тему? Ведь лишь такое действие и впрямь было бы почетным. Однако здесь проявилась бы страсть, которая всегда постыдна, а если она возникает в зрелом возрасте, то оказывается тем более позорной. И коль скоро книгу написал даже и не я нынешний (ибо тогда я был юношей и защищался от тех, кто пытался высмеять рассуждение моего отца) и по другому поводу[101], ты мог бы, пожалуй, сказать, что это мое сочинение внушено юношеской страстью к спорам. Действительно, я написал его, будучи юношей и в целях защиты от множества, но не в зрелом возрасте, как полагаешь ты, Сократ, и вовсе не состязаясь на ниве честолюбивых замыслов со своим учителем, так как эти честолюбивые замыслы не добавляют ничего людям зрелого возраста, когда они говорят или пишут об одних и тех же предметах. Ведь очевидно, что тот, кто это сделал, стремился увенчать себя совсем другими украшениями и охотился за похвалой знатоков».

Вот каков общий смысл комментируемого пассажа. Платон здесь указывает также и на то, что силы, зависящие от первого, способны познать многие такие аспекты проблемы, которые

недоступны восприятию существ, по своему положению стоящих ниже богов; кроме того, многие моменты последующее видит при посредстве другого, когда, например, единичные причины скрывают себя под теми или иными завесами. Далее, и слово «*подобие*» использовано в применении к рассматриваемому предмету совершенно правильно, поскольку рассуждение Зенона как раз и стремится у п о д о б и т ь с я Парменидову: самим им оно сделаться не в состоянии, и потому становится лишь его изображением; точно так же, как я полагаю, и единое, заключенное во многом, является образом того, которое идет впереди него. Итак, Сократ, *неплохо выявил подобие* рассуждений Зенона и Парменида прежде всего потому, что между ними есть определенное сходство; заметим, что было сказано не «правильно», а «неплохо», потому что он не рассмотрел также их неподобия, как и превосходства и ущербности.

И эти вопросы <Платон> рассматривает так, как это подобает по отношению к парадигмам, <образами которых являются> данные мужи, поскольку среди них промежуточное уподобляется первому, хотя в некотором отношении также оказывается неподобным ему, ибо выходит за его пределы. Третье же созерцает подобие и единство первого и промежуточного, ибо предшествующее представляется ему единым умопостигаемым.
721 И когда оно мыслит и созерцает их в качестве единого, ему по их благовидному волению[102] открываются также различие божественных причин и инаковость соответствующих чинов.

— Я это принимаю,— сказал Сократ,— и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь. [128e5–6]

Сократ принимает все то, что Зенон сказал относительно подобия и неподобия двух рассуждений. В самом деле, он осознал, что не-многое Зенона описывает вовсе не Парменидово обособленное единое, а второе, в котором участвует множество; это единое есть образ первого. Действительно, выступающее предметом сопричастности всегда гипостазируется вслед за безучастным, смешанное — после несмешанного, а усматриваемое среди многого — позже располагающегося превыше многого; попросту говоря, пребывающее в другом следует за извечно сущим в самом себе. *Полагает* же он, *что дело обстоит так, как говорит Зенон*, со всем сказанным выше: со временем, когда была написана книга, с ее замыслом и с тем, как она была издана (что написал ее юноша, а не человек зрелых лет, что написана

она была из страсти к спорам, а не из честолюбия, и что она вышла в свет в результате кражи и была издана италийцами). 722
Разумеется, сейчас она была доставлена в Элладу впервые.

Как сказанное соотносится с парадигмами, располагающимися среди богов, выше было описано во всех подробностях. Следовательно, Сократ наконец собирается перейти к апориям, относящимся к рассматриваемому рассуждению. Таким образом, в словах, которые будут ниже сказаны им, нам необходимо уже прослеживать высказываемые им апории. В самом деле, поскольку Сократ, по видимости, опровергает Зенона, следует в первую очередь рассмотреть то, что его сомнения совершенно правильны (ибо, как было сказано выше, он имеет благую природу и острый ум и подобен охотничьему псу), но при этом Зенон остается неопровергнутым, хотя, казалось бы, одному из них необходимо было бы потерпеть поражение от <...> Действительно, о Сократе было сказано, что он — еще юноша и он обретает совершенство благодаря прибывшим мужам, Зенон же, сорокалетний, дарует Сократу совершенство и возводит его к Парменидову уму, так что, если есть нужда в том, чтобы один из них в чем-то ошибался, лучше было бы, если бы эта ошибка была результатом молодости и несовершенства и ее не сделал бы зрелый и совершенный муж.

Итак, Сократ начинает вот с какой апории.

Книга вторая

721 *Но скажи мне вот что: признаешь ли ты, что существует нечто само по себе — эйдос подобия, и ему противоположно другое — эйдос неподобия?* [128e6–129a2]

1. *Идея и цель обсуждаемого трактата Зенона*

В первую очередь мы должны вновь сказать о том, каково было рассуждение Зенона, как оно строилось и в чем состояла его истина, а затем о том, почему и на каких основаниях Сократ выдвигает против него свои апории.

722 Следует еще раз напомнить о том, что Парменид возводил все сущие к обособленному единому сущему и освобождал свой рассудок от множественного и разделенного, дабы легче постигнуть монады всего множества сущих. Однако большинство людей придерживалось противоположного мнения. Они предпочитали собственное множество уму и единству и, увлекаемые *ко-*
723 *нем зла* [1], полагали, будто единое сущее не есть начало, а многое и разобщенное гипостазируются самопроизвольно, обретая путь к бытию вне всякой связи с названным единым сущим. Будучи убеждены в этом, простые люди, естественно, порицали рассуждение Парменида. Им казалось, будто он считает сущее одним лишь единым, отторгнутым от множества. Они выдвигали противоположную гипотезу: сущее есть многое, лишенное единого. Однако ведь на самом деле многое не может не участвовать в едином, ибо любое множество появляется от единого; более того, со всяким множеством связано его собственное единое. Следовательно, все множества и любые телесные *скопления* [2] сплочены лишь благодаря участию в едином.

---

(1) *Платон.* Федр, 247b3. (2) *Платон.* Парменид, 164d1.

Итак, если множество нуждается в едином, а единое не испытывает никакой нужды во множестве, то лучше называть сущее единым, нежели одним только многим, лишенным участия в едином. И Парменид, доказывая, что сущее есть единое, также указывает на наличие множества сущих, причем не только чувственно воспринимаемых (ведь это именно их он рассматривает в той части своей поэмы, которая озаглавлена «Путь Мнения»[(1)]; здесь он дает соответствующее имя чувственно воспринимаемым вещам[1] подобно другому пифагорейцу, Тимею[2]), но и умопостигаемых, ибо в умопостигаемом располагается божественное число всех предметов, объединенных между собой. На это позднее обратил внимание Эмпедокл, поскольку он также был пифагорейцем; он назвал все умопостигаемое Сфайросом[(2)][3]. Коль скоро умопостигаемое объединено в самом себе, этот бог, дарующий красоту, а при ее помощи и единство, тяготеет к себе. Действительно, как полагает <Эмпедокл>, все сущие, любящие друг друга и стремящиеся друг к другу, объединены между собой в вечности[(3)] и им свойственны умопостигаемая любовь, общение и невыразимое слияние[4].

Большинство же людей, изгнанников за пределы единого и монады сущих, вследствие свойственной им делимой на час- 724
ти и разобщенной жизни опустошены и ввергнуты во множество — ко мнениям разного рода, к неопределенным фантазиям, к окрашенным в тона страсти ощущениям и к материальным влечениям. Потому они допускают существование многого самого по себе, обособленного от его собственного единства, и не замечают, что многое всегда подчинено соотнесенным с ним монадам[5], что неопределенное рабски служит определяющим его мерам и что разобщенные предметы гипостазируются как обладающие общими свойствами и соприкасающиеся между собой вследствие своего участия в чем-то общем. Не обращая на это внимания, простые люди прегрешают против истины, высмеивая и грубо порицая рассуждение Парменида.

Стало быть, вот с чем боролся Зенон, сделавшийся для людей, которые находятся в подобном состоянии, наставником в вопросах множества и вождем на пути от безмыслия к уму, а для рассуждения своего учителя — помощником. Он стал убеждать простых людей прежде всего перейти от многого к тому, что стоит выше него, к генадам, которые располагаются в нем, и рас-

---

[(1)] Ср.: *Парменид.* О природе, фр. 19.3. [(2)] См.: *Эмпедокл,* фр. 27.16; 28.2. [(3)] См.: Там же, фр. 17.14 и далее.

смотреть, каким образом множество, хотя бы и растекающееся
в бесконечности, все равно подчиняется монаде сущих и связует-
ся генадой, соответствующей этому множеству. Увещевал же он
их, взяв за основу ту гипотезу, которая им нравилась, а именно —
гласящую, что <сущее есть> многое, не участвующее в едином,
ибо такое их рассуждение легко опровергнуть; напротив, если
бы в качестве исходного положения они приняли допущение
о том, что <сущее есть> многое, сочетающееся с единым, их мне-
ние, пожалуй, поколебать уже было бы невозможно. Итак, <Зе-
нон> опровергает воззрения всех этих людей, положив в основу
гипотезу, гласящую, что сущее есть многое, лишенное едино-
го. Пояснения по поводу данного подхода дает и сам Парменид
в той части изучаемого диалога, которая посвящена гипотезам,
когда доказывает, что подобное и неподобное, если рассматри-
725 вать одно лишь многое, обособленное от единого, будут одним
и тем же[1]. Впрочем, этот вопрос станет более понятным в свое
время.

Итак, как было сказано, давайте рассмотрим многое, отторгнутое от единого, которое сочеталось бы с ним и располагалось бы в его пределах. Примем также тезис, что исследование будет посвящено не только чувственно воспринимаемому или лишь умопостигаемому, но вообще всему тому, о чем говорится как о многом,— сущему во всех умопостигаемых и чувственно воспринимаемых устроениях. Действительно, не следует полагать, будто рассуждения Зенона относятся к какой-то одной части всего, как поступают люди, утверждающие, что различные свои положения он формулирует на примере либо умопостигаемого, либо чувственно воспринимаемого по отдельности. Не стоит также сокращать до самой малости область применения логических выводов, которые вполне применимы ко всему тому, что множественно в любом смысле. Во всяком случае, собственным признаком совершенной и общей науки будет то, что в ней один и тот же метод применяется ко всем предметам одного рода, причем всегда прослеживается аналогия между этими предметами. Итак, не следует думать, что речь идет только об умопостигаемом, чувственно воспринимаемом, умном или рассудочном множестве,— необходимо считать, что в настоящий момент рассматривается *любое* множество.

Стало быть, необходимо прийти к тому выводу, что многое всегда оказывается также единым и что не может существо-

---

[1] См.: *Платон*. Парменид, 165c6–d4.

вать многого, отделенного от соответствующего ему единого, ибо в противном случае подобное и неподобное были бы тождественными. Почему же и в каком именно смысле множество, отделенное от единого и не участвующее в нем, будет одновременно <подобным и> неподобным? Потому что предметы, не причастные единому и тождественному, разумеется, неподобны друг другу, и, с другой стороны, хотя бы в силу своего неучастия в едином они образуют какую-то общность между собой, а то, что обладает общностью и тождественностью, будет подобным. Таким образом, одно и то же окажется и подобным, и неподобным. Итак, если есть многое, не участвующее в едином, то уже вследствие одного этого (я имею в виду неучастие в едином) оно будет подобным и неподобным. Образующие его предметы обладают общностью, и потому подобны, но при этом они общности не имеют, а значит — неподобны. Поскольку им свойственно неучастие в едином, они будут неподобными, а поскольку общим их свойством является неимение ничего общего, они окажутся подобными. Следовательно, одно и то же в этом случае есть и подобное, и неподобное, коль скоро, вообще говоря, само отсутствие общности является чем-то общим. Стало быть, рассуждение опровергает самое себя [6].

И что еще нужно сказать? Можно доказать, что предмет, подобный и неподобный в описанном смысле, не будет ни подобным, ни неподобным. Действительно, если рассматриваемое 726
множество не участвует в едином, то оно, вообще говоря, не будет подобным, ибо подобные предметы подобны именно вследствие причастности какому-то единому, коль скоро подобие всегда есть своего рода единство. С другой стороны, если бы предметы, входящие в состав рассматриваемого множества, не участвовали в едином, то такое неучастие было бы для них чем-то общим, тому же, чему свойственна общность, хотя бы в силу этого не может быть присуще неподобие. Таким образом, рассматриваемое многое не будет ни подобным, ни неподобным. Итак, одна и та же посылка, а именно — неучастие некоего множества в едином, приведет нас к выводам, что соответствующее многое окажется подобным и что оно будет неподобным, а также — что оно не станет выступать ни как подобное, ни как неподобное.

Значит, не может существовать множества, лишенного единого, и те, кто высказывает подобную гипотезу, будут вынуждены прийти к указанным нелепым выводам. В самом деле, когда сочетаются противоречащие друг другу определения,— это плохо, еще хуже — когда речь заходит о противоположных выводах,

а хуже всего — когда из какого-то положения следуют и противоречащие определения, и противоположные выводы. Однако, доказывая, что одно и то же будет подобным и неподобным, мы делали в применении к одному и тому же противоположные выводы, а утверждая, что одно и то же будет подобным и неподобным, и не будет ни подобным, ни неподобным, давали противоречащие друг другу определения, ибо предикаты «подобное» и «не являющееся подобным», а также «неподобное» и «не являющееся неподобным» как раз и противоречат друг другу.

И, если угодно, можно прибегнуть также к диалектическому методу, который будет описан ниже: из предположения о том, что существует многое, не участвующее в едином, следует вывод о подобии, и, с другой стороны, этот вывод необходимо отвергнуть, когда мы говорим о том, что подобным оно не является; кроме того, из приведенной гипотезы вывод о подобии одновременно и вытекает, и не вытекает, когда мы показываем, что многое одновременно и будет, и не будет подобным. То же самое касается и выводов о бытии и небытии многого неподобным.

Впрочем, поупражняемся в подобном методе мы позже[1]. Ныне же, поняв общих ход рассуждений Зенона, давайте вспомним о том, что было сказано выше: при посредстве описанного подхода мы сможем доказать неправильность вывода о существовании многих начал. В самом деле, участвуют ли многие начала в каком-либо едином или нет? Ведь если они участвуют в нем, то впереди них должно располагаться то единое, в котором они участвуют, и будет существовать уже не много начал, а одно. Если же они не участвуют ни в каком едином, значит, вследствие своего неучастия в едином они окажутся подобными друг другу, так как им будет присуще некое общее свойство, а также неподобными, ибо они не причастны какому-либо общему единому.
727 Между тем одно и то же в одном и том же отношении быть подобным и неподобным не может.

Кроме того, мы должны прийти к выводу: одно и то же не будет ни подобным, ни неподобным. И если бы <начала> участвовали в каком-то едином, следовательно, невозможно было бы утверждать, что в силу участия в едином они неподобны, напротив, <нужно было бы как раз сказать,> что они подобны. Именно так мы опровергнем утверждение о том, что первых начал больше одного. Стало быть, здесь мы, словно геометры, сформули-

---

[1] См.: Наст. соч., 1000.34 и далее.

ровали следствие[7], вытекающее из рассуждения, о чем мы выше в одном месте уже сказали.

Вот каким способом и с использованием какого подхода Зенон, как было указано, доказал, что многое не может существовать отдельно от единого. От множества он перешел к монадам многого, при посредстве которых он намеревался (как было показано нами выше) открыть путь для рассмотрения обособленных генад всего, ибо соотнесенные монады есть лишь изображения таких генад, не причислимых ко множеству. Сократ же, потребовав обсуждения идей и выдвинув гипотезу о том, что они являются чем-то наиболее общим и существуют самостоятельно, а также указав на образуемое ими множество, попросил Зенона растолковать свой подход также и на их примере и объяснить, в каком смысле и в сфере эйдосов подобное оказывается неподобным, а неподобное — подобным.

<Сократ> добивается именно этого. Однако некоторые решили, будто Зенон в своем рассуждении противоречит логике, а Сократ уличает его в этом. В самом деле, как утверждают эти люди, Зенон делает следующий логический вывод: если сущее есть многое, то, поскольку речь идет о многом, соответствующие многие предметы, без сомнения, отличаются друг от друга, и потому неподобны; однако, коль скоро они сущие, они подобны, ибо общим для них будет само понятие «сущее», а вещи, между которыми есть что-то общее, принято считать подобными. При таком подходе был бы сделан вывод о подобии и неподобии *в разных отношениях*, и потому Сократ поступает просто прекрасно, когда говорит, что, пожалуй, не было бы ничего удивительного, если бы нечто оказалось подобным и неподобным в различных смыслах, напротив, <он сильно удивился бы,>
если бы и применительно к эйдосам кто-нибудь доказал бы, что 728
само подобие неподобно или неподобие подобно[1].

Другие придерживаются мнения, что рассуждение Зенона не содержит логических ошибок и с научной точки зрения вполне обосновано. Сократ же, как утверждают эти люди, возражает ему лишь в частных вопросах. В самом деле, первый строит свое опровержение применительно и к умопостигаемому, и к чувственно воспринимаемому (что, следовательно, не существует ни умопостигаемого, ни чувственно воспринимаемого множества, лишенного единого), второй же охотно принимает данный вывод применительно к чувственно воспринимаемому,

---

[1] Ср.: *Платон.* Парменид, 129а6–b3.

но считает должным потребовать доказательства того, что и среди умопостигаемого одно и то же будет подобным и неподобным, ибо <Зенон> сказал: любое множество, не участвующее в едином, с необходимостью обладает названным свойством.

Есть также один человек[8], который считает правыми и Зенона, и Сократа. Первый рассуждает совершенно верно, а второй, осознавая его замысел, состоящий в открытии для простых людей пути от многого и неопределенного к соотнесенным с ним монадам, принимает это (так и говорит: «*Я это принимаю и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь*»[1]), и сам с присущими ему одаренностью и остротой ума исследует еще один вопрос. Ведь, переходя от многих соотнесенных эйдосов к монадам другого рода, существующим самостоятельно и обособленно, он задается вопросами о том, в каком смысле в этом случае также будет наблюдаться единство эйдосов и почему и по каким причинам оно будет иметь место. В этот-то момент и берет слово Парменид, дабы показать, что причиной единства эйдосов, да и вообще всего, в любом смысле обретающего путь к бытию, является само единое.

Действительно, что́ именно Сократ опровергает в рассуждении Зенона? Разумеется, не гипотетическую посылку, ибо он вовсе не утверждает: если бы умопостигаемое было многим, не было бы необходимости в том, чтобы одно и то же оказалось бы подобным и неподобным. Не настаивает он и на ложности тезиса «Подобное и неподобное — не одно и то же». Ведь тот, кто станет возражать Зенону, должен был бы опровергнуть либо гипотетическую посылку, либо малую. Сократ же присоединя-
729 ется к суждению о том, что все вещи в нашем мире <участвуют> в противоположных эйдосах, и спрашивает лишь о тех смыслах, в которых соединяются между собой и разделяются сами эйдосы. Он вовсе не оспаривает этим вопросом замысел Зенона и его опровержения и доказательство того, что не существует многого самого по себе, лишенного единого, напротив, он уже согласился с его подходом и лишь стремится рассмотреть уже доказанное <Зеноном> с другой точки зрения.

В самом деле, допустим, все люди причастны одному эйдосу человека, располагающемуся в них, и то же касается коней. Предположим, все подобные предметы обладают общим эйдосом подобия, а неподобное — эйдосом неподобия. Допустим также, что верно выявленное правило: многие предметы долж-

---

[1] *Платон.* Парменид, 128e5–6.

ны образовывать общности при посредстве соотнесенных с ними монад. Однако давайте теперь попытаемся ответить на вопрос, участвуют ли обособленные причины этих общностей друг в друге или же нет; если мы склонимся в пользу первого ответа, необходимо также выяснить, объединены ли они благодаря такому участию или вследствие какой-то другой, предшествующей причины, обусловливающей их единство. Рассмотрев предложенную гипотезу, мы, разумеется должны будем прийти к тем же выводам, что и Сократ, и при этом не станем утверждать, будто или он, или <Зенон> в чем-то ошибается, а скажем, что они оба правы, но один — аподиктически, а другой — апоретически. Рассуждение переходит от соотнесенных монад к обособленным, поскольку Сократ хочет, чтобы Зенон и на их примере продемонстрировал свою аподиктическую силу.

2. Краткий очерк теории идей

Вот какова цель данного рассуждения. Прежде чем перейти к апориям, связанным с эйдетической сущностью, <Сократ> переспрашивает Зенона, считает ли тот, что эйдосы существуют, и потому входит ли в число людей, подобно ему самому, охотно принимающих наличие таких причин, или же нет, и вообще — каково его мнение по данному вопросу. Действительно, еще пифагорейцы выработали свою теорию эйдосов; <Платон> упоминает о ней в «Софисте», когда называет италийских мудрецов *друзьями идей* (1) [9]. Однако первым выдающимся представителем учения об эйдосах, изложившим его в развернутой форме, был 730
Сократ. Он исследовал определения и выяснял то, каково именно определяемое, а от последнего, выступающего как изображение, переходил к эйдетическим причинам. Потому-то он сперва и спрашивает Зенона, считает ли тот, что эйдосы существуют, и ставит ли он на первое место данную сущность, самостоятельную, обоснованную в себе и не нуждающуюся ни в чем другом как в своем вместилище.

<Сократ> описывал такую сущность как нечто *само по себе* (αὐτὸ καθ᾽ αὑτό) [10] существующее, полагая, что именно так он может выразить все ее своеобразие. Действительно, в данном определении подчеркивается несмешанность, простота и чистота эйдосов, ибо слово «само» указывает на их простоту, а слова

---

(1) *Платон*. Софист, 248а4.

«по себе» описывают их не смешанную с последующим чистоту. Кроме того, при помощи предиката «по себе» <Сократ> отличает эйдосы от того, чему дают категориальные определения простые люди. Действительно, разве может существовать самостоятельно что-либо категориально определяемое, ипостась чего существует лишь в соотнесенности с положенным в его основу? Ведь оно является предметом мнения, оказывающегося результатом многих равнозначимых ощущений и пронизанного фантастическими домыслами.

При помощи слова «само» <Сократ> описывает общее, располагающееся в частном и как раз и выступающее в качестве предмета, которому дается определение. Действительно, такое общее пребывает в другом и гипостазируется вместе с материей, а потому преисполняется изменчивостью и вследствие общности с материальным оказывается в каком-то смысле смертным. Иногда <Платон>, конечно, относит предикат «само» и к <частным эйдосам>, противопоставляя каждую <соответствующую общность> множеству образующих ее атомов. Однако всякий раз, когда он хочет подчеркнуть отличие <частных эйдосов> не от атомов, а от первых эйдосов, он описывает последние как «само». Правильнее всего было бы сказать, что и здесь он приписывает предикат «само» обособленным эйдосам, но не как собственный для них, а как обозначающий их наряду с эйдосами, выступающими предметом сопричастности, добавка же «по себе» подчеркивает их отличие от последних.

Следовательно, положение дел весьма далеко от такого, при котором люди, которые во главу угла ставят определения и категориальный анализ, могли бы прийти к выводу о том, что эйдосы, сущие сами по себе и *воздвигшиеся на священном престоле*[(1)], нематериальные и вечные,— так вот, что такие эйдосы тожде-
731 ственны позднеродным[11], материальным, вариативным и вовлеченным в соотнесенность с чем-либо. В самом деле, первые эйдосы, несмешанные, незапятнанные и простые, извечно располагаются в демиурге; своей незапятнанностью и чистотой они обладают благодаря неумолимой[(2)] божественности, совершающей выход за свои пределы вместе с самим демиургом, простотой же — вследствие умной сущности последнего, которая единична и неделима на части и, говоря на языке варваров, *выступает в качестве истока*[(3)] [12].

---

(1) *Платон.* Федр, 254b7. (2) См.: Халдейские оракулы, фр. 35.1; 36.2. (3) Там же, фр. 49.3.

Ты мог бы, пожалуй, упомянуть еще и о том, что предикат «само» отграничивает эйдосы от умозрительных понятий (ἀπὸ τῶν ἐννοημάτων), ибо ни одно из последних не существует самостоятельно, так как всегда соотносится с тем, что есть, принадлежит другому и происходит от другого. Прибавка же «по себе» обособляет эйдосы от сущего в другом, располагающегося в сфере отдельных вещей. Тем самым можно отличить подлинный эйдос и от того, и от другого.

Подобные вопросы рассматривал также и Аристотель. Порой он утверждал, что живое-существо-вообще есть либо ничто, либо некое позднеродное понятие, а иногда — что оно есть или ничто, или что-то, находящееся в отдельных живых существах[13]. К эйдосу ни одно из этих определений никакого отношения иметь не может.

Следовательно, мы также не примем *[1]* мнение тех, кто говорит, что идеи есть словно суммарные обозначения общих характеристик, приписываемых отдельным предметам[14]; действительно, идеи существуют прежде любого общего, свойственного чувственно воспринимаемым вещам, обладающим своими общими характеристиками благодаря идеям; *[2]* воззрения тех, кто полагает идеи представлениями нашего собственного разума, и потому исследует вопрос о том, почему бы не существовать идеям и у атомов, и у противоречащих природе вещей[15]; ведь такие представления ума, разумеется, оказываются чем-то следующим за самими предметами, которые их вызывают, кроме того, они находятся в нас, а вовсе не в том, кто упорядочил Всё, в ком, как мы полагаем, пребывают идеи; *[3]* утверждения тех, кто связывает идеи с семенными логосами, ибо логосы, располагающиеся в самих семенах, несовершенны, а те, которые пребывают в природе, порождающей эти семена, лишены знания и фантазии о низшем[16]; идеи же всегда существуют в действительности и являются умными по своей сущности.

Далее, если бы мы захотели определить своеобразие эйдосов в более понятных терминах, то от физических логосов мы взяли бы способность творить благодаря собственному бытию, а от логосов искусства — возможность познавать производимое ими на свет, хотя бы они и созидали отнюдь не благодаря своему 732
бытию. Объединив эти свойства, мы могли бы сказать, что идеи являются одновременно и демиургическими, и умными причинами всего того, что возникает в согласии с природой, и они гипостазируются как неподвижное, идущее впереди движущегося, как простое, предшествующее составному, и как обособленное,

располагающееся впереди неотделимого от материи. Потому-то Парменид в заключение своего рассуждения о них скажет о том, что они являются также и богами [(1)] [17], указав тем самым на все то, о чем мы сказали выше. Ныне же Сократ при помощи слов «само» и «по себе» кратко описал их общее своеобразие, представив его нам именно так, как мы его истолковали.

Вот что следует сказать по поводу эйдосов в первом приближении, сделав надлежащие выводы из того вопроса, который задал Сократ. Добавим также вот еще что. Выражение «*признаешь ли ты*» (νομίζεις) употреблено так, что оно вполне вписывается в контекст рассмотрения эйдосов. В самом деле, необходимо, чтобы рассуждения об эйдосах и догматы, относящиеся к неподвижному, были своего рода законами (νόμους), а вовсе не мнениями и не пустыми предположениями. Ведь эйдосы не входят в число предметов, постижимых во мнении, напротив, они стоят выше знания такого рода; заметим, что умопостигаемое, разумеется, познается мышлением, а мнящееся — мнением.

3. *Существуют ли идеи подобия и неподобия?*

Вслед за этим нужно поговорить о подобии и неподобии: во-первых, о том, существуют ли их эйдосы, и, во-вторых, об их силе. В основу своего подхода к эйдетической ипостаси мы положим слова Платона, вкладываемые им в уста Тимея. Действительно, тот, вознамерившись назвать причину возникновения космоса, связывает ее с демиургической благостью. «*Он был благ,*— говорит Тимей,— *а у благого никогда не возникает какой-либо зависти по какому бы то ни было поводу; будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все предметы были как можно ближе ему*» [(2)].

Итак, если демиург, как полагает Тимей, хочет и может сделать все близким самому себе, значит, он, разумеется, владеет в самом себе творческой силой для этого. Ведь то, что он хочет,
733 он, конечно же, может, а для выполнения того, что он может, он обладает некоей силой, ибо все могущее может, безусловно, благодаря какой-либо силе. Следовательно, в демиурге присутствуют сила и причина, позволяющие ему уподобить самому себе созданные им существа [18]. Если это так, то в нем располагается идея подобия, в согласии с которой он делает создаваемые им предметы подобными друг другу и самому себе.

---

(1) См.: *Платон.* Парменид, 134c10 и далее. (2) *Платон.* Тимей, 29e1–3.

Однако если дело обстоит, как описано, то, разумеется, необходимо, чтобы демиург предоставлял своим созданиям еще и причину, по которой они будут неподобными друг другу и ему самому. Ведь недопустимо, чтобы имелось изображение и вместе с ним не мыслилось бы и неподобие, без которого, как говорит <Платон>, имелось бы два Кратила — сам Кратил и изображение Кратила [1]. Таким образом, необходимо, чтобы появляющиеся на свет предметы возникали как неподобные демиургу, поскольку они будут не умопостигаемыми, а чувственно воспринимаемыми.

Кроме того, им, безусловно, будет свойственно неподобие друг другу, сочетающееся с подобием. И данное положение дел опять-таки полностью соответствует желанию отца, ибо космос должен быть создан из гармонирующих между собой вещей, а любая гармония есть сопряжение неподобного и различного, их единый и общий логос, своего рода подобие неподобного. Стало быть, демиург должен также нести в себе эйдос неподобия. В самом деле, он и есть тот, кто произвел на свет взаимно соподчиненные предметы, которые, безусловно, неподобны друг другу, однако сверх того при посредстве подобия он придал гармонию космосу в целом.

Без сомнения, в демиурге располагаются п е р в ы е, или, чтобы мне сказать яснее, выступающие в качестве истока [19] подобное и неподобное. Действительно, в явном виде они предстанут лишь в чине уподобляющих богов, причем в собственном смысле этого слова будут свойственны только образующим этот чин отцам; объяснения по этому поводу будут даны, когда мы станем обсуждать вторую гипотезу. Однако коль скоро демиург владеет единым истоком уподобляющих богов, он, разумеется, также содержит в себе эйдос подобия, который изначально существует в единой монаде идей. Во всяком случае, демиург и есть монада, охватывающая многие божественные монады, а эти многие монады передают друг другу собственные признаки (чистоты, уподобляющей сущности и так далее) в той мере, в какой они 734
обрели собственное наличное бытие.

В самом деле, не следует полагать, будто эйдосы изначально гипостазируются как причины вещей, появляющихся в согласии с ними, но при этом не существует отдельной идеи, приводящей к превращению этих вещей в подобные или неподобные эйдосам, поскольку данные свойства присущи возникающему лишь

---

(1) См.: *Платон.* Кратил, 432b1–c5.

по случайности, в то время как эйдосы создают его сущность. Ведь случайность не имеет никакой власти над тем, что само созидает и возникает благодаря собственному бытию; кроме того, располагающееся во многом никак не может не быть связано с единой причиной, пронизывающей все, в противоречии с которой каждый эйдос сам по себе делал бы появляющееся подобным и неподобным.

Следовательно, необходимо, чтобы все такие эйдосы были способны создавать как подобное, так и неподобное. И если одно и то же будет общим для всех них, значит, подобное и неподобное не будут тождественными какому-то одному эйдосу среди всех, напротив, они окажутся отдельными причинами описанных свойств эйдосов, общими для всех них, и все эйдосы, участвуя в них, в дополнение к собственному наличному бытию обретут способности, свойственные каждому из этих двух эйдосов.

Итак, демиургические подобие и неподобие существуют, и первое аналогично причине, относящейся к последовательности предела, а второе находится в ряду беспредельного; первое соединяет (и потому <Парменид> говорит: подобное подобно подобному [(1)]), а второе разделяет и радуется выходу за свои пределы, разнообразию и движению; в последнем же нисхождении оно обретает облик противопоставления. Сущность обоих нематериальна, чиста, проста, однородна и вечна, а силы аналогичны сущности. У первого, как было сказано, они состоят в соединении, придании единства, ограничении и превращении в однородное, у второго же — в различении, в изменчивости, в превращении в беспредельное и двойственное.

4. Место подобия и неподобия среди идей

<Эйдосы подобия и неподобия> не входят в число важнейших родов (οὔτε ἐν τοῖς γενικωτάτοις) <сущего> или наиболее специфических видов (οὔτε ἐν τοῖς εἰδικωτάτοις τῶν εἰδῶν).

Под важнейшими родами я имею в виду те, которые выступают в качестве предмета участия для всех сущих, так что нет и не может быть ничего, обладающего ипостасью, но не причастного им. Примерами здесь могут служить сущность, тождественность и инаковость [20], ибо они соответствуют
735 всем сущим. Действительно, чтó могло бы быть лишено доли

(1) См.: *Платон*. Парменид, 132d5–e1.

в сущности? В инаковости? В тождественности? Разве всем предметам не будет свойственно их наличие, разве не станут они отличаться от остальных по самому своему бытию и не будут образовывать общности с другими? И если это так, значит данная триада (а вернее, монада, что станет ясно ниже) выступает в качестве причины, общей для всех сущих.

Наиболее специфические виды — те, в которых по природе свойственно участвовать атомарным эйдосам, например эйдосу человека, собаки и любого другого подобного существа. В самом деле, результатом творческой деятельности этих видов оказываются монады, располагающиеся в атомах, скажем человека, входящего в состав отдельных людей, собаки или коня, которые присутствуют во многих существах соответствующего вида, и то же касается любых других существ.

Промежуточное положение занимают все те виды, под которые подпадает большее число сущих, нежели под предшествующие, но отнюдь не все. Например, справедливость располагается в душах. Разве будет она присуща телам и другим бездушным предметам? Какой справедливостью может обладать камень или дерево? При этом, конечно, не следует забывать, что и на бездушное воздействует Дике, богиня, владеющая причиной справедливости; потому необходимо утверждать, что она влияет даже на такие предметы. Однако справедливость как таковая (именно справедливость, но не все эйдосы, вместе взятые, даже отличные от нее) сияет отнюдь не для всех сущих, а лишь для тех, которые способны ее воспринять.

Стало быть, в числе прочих гипостазируются эйдосы, занимающие промежуточное положение между важнейшими и атомарными родами сущего. Подобие и неподобие, которым посвящено настоящее рассуждение, необходимо отнести как раз к таким промежуточным эйдосам. В самом деле, подобие и неподобие присутствуют не только в одном эйдосе (я говорю, например, об эйдосе человека или коня), но пронизывают все предметы, которые сотворены.

С другой стороны, подобие и неподобие не могут быть выявлены у всех сущих, если рассматривать сущие как таковые, в каком бы отношении они сущими ни были. Скажем, если рассмотреть бескачественное <тело> само по себе, которое положено в основу тел, обладающих качествами, и располагается между материей и многими ближайшими к ней эйдосами, можно обнаружить, что и оно обладает сущностью, [обликом,] инаковостью и тождественностью. Ведь разве могло бы оно суще-

ствовать, не имея сущности? Разве могло бы оно обладать тремя 736 измерениями без инаковости? Разве могло бы оно быть непрерывным в отсутствие тождественности? Однако подобие и неподобие вследствие бескачественности этого тела ему не свойственны, ибо соответствующие эйдосы присутствуют лишь в том, что качествами обладает[21]. Бескачественному свойственны движение и покой (первое — поскольку оно всегда возникает, а второй — коль скоро оно не покидает пределы собственного вместилища), однако оно не участвует в каких бы то ни было качествах и силах, вносящих те или иные различия.

В самом деле, мы, разумеется, не примем за одно и то же подобие и тождественность (ибо сам Платон их различал и помещал подобное и неподобное в одном месте, а тождественность и инаковость — в другом; пояснения мы дадим при рассмотрении гипотез[22]): тождественность дарует единство сущностям, а подобие — силам, энергии же объединяются благодаря равенству и неравенству. Действительно, даже[23] *в истинном числе*[(1)], как мы знаем из «Государства», имеются различия по быстроте и медленности, или скорости движения; пожалуй, и умные энергии по своей скорости будут равными (этот вид мышления по преимуществу объединяет, а не разворачивает во множество) или неравными (такому мышлению, скорее, соответствует разложение на множество, нежели установление единства)[(2)]. Однако последние названные свойства, как я сказал, соответствуют различиям энергий, а указанные выше — описывают сущности и силы. Таким образом, тождественными будут предметы, обладающие общей сущностью, подобными же — образующие между собой общность в плане сил.

И если подобие не будет тем же самым, что тождественность, то и неподобие, очевидно, станет отличаться от инаковости. Подобие и неподобие — это две силы, возглавляющие процессии[24] двух родов сущего (я имею в виду тождественность и инаковость), совершающие одновременный с ними выход за свои пределы в той мере, в какой он для них возможен, а порой останавливающиеся в этом выходе вследствие своей неспособности распространиться вместе с названными родами на все сущие.

Однако если подобие — это не то же самое, что и тождественность, не окажется ли, следовательно, первое лучше, нежели вторая? Действительно, мы считаем, что подобие располагается среди богов: мы мириады раз говорили и писали о том, что

---

(1) *Платон.* Государство, VII, 529d2–3. (2) Ср.: Там же, IV, 438a7 и далее.

при посредстве подобия можно прийти к богам. Тождественность же мы относим на счет сущих в той мере, в какой они 737 оказываются именно сущими, так что, даже если бы она была свойственна богам, она соответствовала бы их сущностям, а не генадам сущностей. Мы придерживаемся того мнения, что среди богов располагается иное подобие, не то, которое сейчас обсуждается. Не будучи в состоянии подобрать подходящие имена для описания простого единства богов и их взаимной общности вследствие их неизреченного и непостижимого наличного бытия, мы, используя имена, которые обычно даются последующему, говорим «подобие», а не «тождественность», и это совершенно естественно. В самом деле, имя «тождественность» сущностно, а имя «подобие» дается не-сущностям, и потому мы полагаем, что оно подходит для сверхсущностного, так как не подразумевает какого-либо представления о сущности.

Вообще же, если бы подобие было лучше тождественности, то все, причастное тождественности, участвовало бы и в подобии, но не все, причастное подобию, участвовало бы в тождественности. Ведь силы высших и более общих родов распространяются на большее число предметов, нежели силы менее совершенных, и это мы со всей ясностью видим в обсуждаемом случае. Действительно, более общие роды категориально описывают большее число вещей, подражая в этом чину первых действующих, деятельных и демиургических родов. Однако на самом деле в тождественности участвуют все предметы в космосе, а в подобии — не все (ибо, скажем, бескачественное подобным не будет). Следовательно, подобие отнюдь не лучше тождественности, напротив, последняя есть более важная и могущественная причина, нежели подобие. И, если применить тот же самый подход, получится, что инаковость стоит выше неподобия, ибо дело не могло бы, пожалуй, обстоять по-другому.

Относительно тех же самых предметов необходимо рассмотреть вот еще какой вопрос. Будет ли подобие лучше, чем неподобие (такого мнения кое-кто придерживается), или же второе, наоборот, лучше первого? В самом деле, как могло бы показаться, подобие усматривается в возвращении действительных предметов, замыкающем их круг, а неподобие — в их выходе за свои пределы. Значит, раз выход за свои пределы лучше возвращения, неподобие лучше подобия. Однако если бы такой вывод был 738 правильным, то необходимо было бы утверждать, что инаковость лучше тождественности. Но первенствующее положение, разумеется, необходимо было бы приписывать инаковости лишь

в том случае, если бы начало было множеством, ибо ей родственны множественность и раздельность. На самом же деле, коль скоро причиной всего является единое, очевидно, что обладающее бо́льшим единством оказывается в большей мере родственным началу, родственное же началу лучше и почтеннее. Следовательно, то, чему свойственно большее единство, лучше и почтеннее того, чему присуще меньшее. Итак, если тождественность — это то, что дарует единство, а инаковость делает другим и выступает как причина множества для всего того, в чем она проявляется, стало быть, очевидно, что тождественность заведомо лучше инаковости. И если это так, значит, подобие в свой черед лучше неподобия. Действительно, тождественность так же соотносится с инаковостью, как подобие с неподобием, и подобие является *каким-то* единством и *своего рода* тождественностью, а неподобие оказывается *некоторой* раздельностью и *словно* инаковостью.

Далее, мы можем вкратце подтвердить сделанный вывод на примере начал, следующих за единым. В «Филебе» Сократ утверждает, что за единым идут предел и беспредельное [1]. Предел ограничивает все, придает ему меру и связует, а беспредельное превращает все во множество и соотносит с понятием «более-или-менее»; предел божественнее, нежели беспредельное. Ведь точно так же, говорит <Сократ>, ум повелевает удовольствием, ибо он родствен пределу, а удовольствие ближе к беспредельному [2]. Итак если подобие принадлежит к ряду предела, а неподобие — к последовательности беспредельного (на что указывает присутствие в нем, как и в последней, моментов «более» и «менее» [3]), то очевидно, что подобие с необходимостью будет лучше неподобия; этот вывод Сократ выше и делает на примере ума и удовольствия.

Помимо этого давайте скажем, в-третьих, что сам выход за свои пределы происходит в большей мере при посредстве подобия, нежели неподобия. Действительно, выходящее за свои пределы не возвращалось бы к породившему его, если бы было ему всего лишь неподобным и иным, напротив, сопряженное с порождающим и обоснованное в нем вполне способно совершать выход за свои пределы. Потому-то Тимей и называет подобие
739 демиургу причиной создания космоса [4]; ведь коль скоро нет ни возможности, ни позволения, чтобы появляющееся на свет было

---

(1) См.: *Платон.* Филеб, 23с9–12. (2) См.: Там же, 31а7–10. (3) См.: Там же, 24b10–d7.
(4) См.: *Платон.* Тимей, 30с3.

тождественно порождающему, его выход за свои пределы происходит при посредстве подобия, которое напрямую зависит от тождественности.

Да и чего тут много говорить? Ведь сам Платон утверждает: по демиургическому установлению *подобное в мириады раз прекраснее неподобного*[1], точно так же как самодостаточное выше нуждающегося в чем-либо. И если в согласии с умным суждением демиурга подобное властвует над неподобным, поскольку оно прекраснее, то, разумеется, очевидно, что и среди эйдосов, окружающих демиурга, подобие должно быть лучшим, а неподобие — худшим.

5. В каком смысле неподобие противоположно подобию?

Итак, на основании сказанного необходимо прийти к очевидному выводу: подобие лучше неподобия. Теперь нужно остановиться вот еще на каком вопросе. Почему в комментируемом пассаже Платон назвал неподобие *противоположным* подобию? В самом деле, могло бы, пожалуй, показаться, что подобие и неподобие вследствие своей умопостигаемости не должны быть противоположными друг другу. Однако ни в коем случае не следует говорить о противоположности лишь материальных вещей, противоречащих и губящих друг друга, ибо таковы низшие, самые слабые из противоположностей. Разумеется, не может быть такого, чтобы природа противоположного начиналась с несовершенного.

Вообще говоря, одно дело — это чистота действительных предметов, а другое — их агрессивность (σφοδρότης), и собственными признаками последней оказывается способность вступать в сражение (τὸ πληκτικόν), а первой — совершенство и могущество. Стало быть, необходимо, чтобы иногда противоположные предметы взаимодействовали между собой в неких актах агрессии,— и это происходит, когда они связаны с материей,— а порой сочетались в своей чистоте, ибо тогда они не будут губить друг друга и не станут гибнуть под ударами друг друга, но каждый из них будет пребывать под властью своей собственной чистоты. Таким образом, одно дело — это противоположные материальные предметы, другое — нематериальные. Первые губительны и разрушительны друг для друга, а вторые не соприкаса-

(1) *Платон.* Тимей, 33b7.

ются между собой; они чисты и словно дышат единым совместным дыханием.

Если угодно, обрати внимание вот еще на что. Выход противоположностей за свои пределы проходит четыре стадии. Первую ты отнесешь на счет ума, вторую свяжешь с душами, третью — с небом и лишь последнюю — с материальными предметами. *[4]* В самом деле, материальные противоположности
740 губят друг друга и выталкивают друг друга из своего совместного вместилища, и то, что подпало под власть одного качества, не в состоянии участвовать в противоположном, ибо, скажем, белое не почернеет, пока не будет отринута белизна, а теплое не станет холодным, если не исчезнет теплота. *[3]* Что касается небесных противоположностей, то они гипостазируются совместно: движения <кругов> тождественного и иного противоположны друг другу и одно и то же небесное тело перемещается обоими видами движения, причем, перемещаясь одним, оно не отвергает для себя другое. На этом основании ты мог бы, пожалуй, сделать вывод о нематериальности сущности эфира, ибо, когда речь идет о материальных телах, ранее присутствовавшее качество при появлении другого исчезает. Таким образом, все противоположности на небе сосуществуют (я имею в виду, например, кругообращение в противоположных направлениях, центры и все другие противоположности, относящиеся к действующим там силам), однако ипостась они обретают в чем-то протяженном. *[2]* Наконец, противоположности, располагающиеся в душе, например круги тождественного и иного[1] или пара коней[2], не имеют отношения к протяженности, однако разделены и множественны, а также совершают свои действия в обсуждениях и описаниях[25]. *[1]* Противоположности, находящиеся в уме, поскольку им присуще высшее превосходство, объединены, неделимы на части и нематериальны, они гипостазируются единовидно и в своем сочетании оказываются демиургическими. Ведь тождественность творит вместе с инаковостью, а инаковость сотрудничает с тождественностью.

Далее, материальные противоположности избегают друг друга, небесные сосуществуют между собой, однако лишь в силу случайных обстоятельств, поскольку положенное в их основу восприимчиво к тому или иному из двух противоположных качеств, душевные сочетаются друг с другом сами по себе, ибо между собой соприкасаются их сущности, те же, которые рас-

---

(1) См.: *Платон.* Тимей, 36c4–5. (2) См.: *Платон.* Федр, 246a6и далее.

полагаются в уме, еще и участвуют друг в друге. Таким образом, выход противоположностей за свои пределы проходит стадии сопричастности, соприкосновения и присутствия в одном и том же и завершается бегством друг от друга.

Все сказанное приводит нас к следующему выводу: даже в умопостигаемом необходимо допускать наличие противоположностей. Очевидно и то, как <они там существуют>, поскольку каждому чину сущих соответствует собственный способ бытия противоположности. К этому следует добавить вот еще что. Противоположность двух начал, следующих за единым, обусловливает возникновение неких подражаний себе, и подобно тому как названные начала объединены между собой, точно так же 741
эйдетические противоположности в силу участия в этих началах воспроизводят их обособленное единство. Противоположности всегда *словно срастаются в одной вершине*[1] именно потому, что в умопостигаемом диада гипостазировалась от единого и подле него, и лучший в любой паре противоположных предметов всегда подражает пределу, а худший — беспредельности. Вот почему физики говорят, что худшее из противоположного есть лишенность предела.

Упоминание о противоположности подобия и неподобия следует связать с тем, что было сказано выше: подобное в той мере, в которой оно таково, никоим образом не участвует в неподобии, а неподобное — в подобии. Однако ты мог бы, пожалуй, заметить, что этот вывод применим и к другим предметам, которые противоположными не являются. Например, человек не причастен идее коня, а конь — идее человека. Стало быть, к сказанному нужно добавить следующее. Восприимчивое к обоим противоположностям является неподобным, если оно не будет подобным, и окажется подобным, если не будет неподобным. Конечно, этого не может случиться с теми эйдосами, которые оказываются всего лишь иными друг другу, ибо не обязательно не-человеку быть конем, а не-коню — человеком.

Далее, ты, пожалуй, мог бы утверждать: приведенное правило применимо и к лишенностям. В самом деле, все, способное как обладать неким свойством, так и быть лишенным его, окажется лишенным его, если не будет им обладать. Значит, необходимо добавить еще один дополнительный тезис, касающийся природной предрасположенности данной пары к переходу из одного состояния в другое.

---

[1] *Платон.* Федон, 60b8.

Однако ты, вероятно, возразишь: соответствующим свойством в нашем мире обладают и подобие, и неподобие. Поэтому пусть будет сказано следующее. Высшие подобие и неподобие, поскольку они гипостазируют все противоположности, следующие за ними, сами также оказываются противоположными друг другу, ибо если бы один из противоположных предметов возникал как результат первого, а другой — вследствие второго, и ни один из них ни в каком отношении не зависел бы от оставшегося члена данной пары, то было бы ясно, что и причины этих двух предметов, хотя бы даже в каком-то ином смысле, но все-таки противостоят друг другу.

Следовательно, подобие[26] противоположно неподобию в той же мере, в какой дарующее единство противоположно разъединяющему, а сопрягающее — расторгающему. Действительно, если их энергии всегда противоположны как по сущности, так и в сущности, то, очевидно, самим им также свойственно некое
742 противопоставление. В самом деле, они действуют благодаря своему бытию и обладают энергиями, сопутствующими сущностям; о том, что и в этом случае имеются противоположности, было сказано выше.

Таким образом, мы показали, что подобное и неподобное в самом первом смысле располагаются в уме[27]. Мы дали ответ и на те вопросы, каковы их сущность, силы и чин, а также почему они относятся к промежуточным эйдосам: потому что они менее совершенны, нежели тождественность и инаковость, но не лучше их и не занимают равное им положение (ибо подобное неподобно тождественному и иному)[28]. Мы выявили, как они соотносятся между собой (что подобие оказывается более божественным), а также почему и в каком смысле в умопостигаемом присутствует некое противопоставление. Мы указали на чины противоположных предметов и на то, по каким причинам и с какой целью <Платон> говорит о противоположности подобного и неподобного.

Итак, после того как по по этим вопросам были даны пояснения, необходимо перейти к следующему пассажу.

Что в этих двух <эйдосах> участвуем и я, и ты, и все другое, называемое нами многим? И что причастное подобию становится подобным так и в той мере, в какой оно будет участвовать в нем, а причастное неподобию оказывается неподобным, участвующее же в них обоих будет тем и другим вместе? [129a2–6]

Замысел Сократа, как уже было указано, состоит в том, чтобы перейти от соотнесенных монад к обособленным и неделимым на части причинам эйдосов, сущих в другом, и вместе с Зеноном рассмотреть то, каким образом эти неделимые сущности соединяются между собой, и выяснить, участвуют ли они друг в друге, или же им свойственно единство, возникающее как-то иначе. Вот каков его замысел, и первый вопрос он задал следующий: является ли <Зенон> *другом идей* [1]? Затем (словно сам дав ответ: мудрецам не положено не придерживаться этой гипотезы) он перешел к рассмотрению подобия и неподобия, поскольку Зенон в своем первом логическом выводе показал: <при принятии гипотезы о том, что сущее есть многое, подобное и неподобное> окажутся одним и тем же, несмотря на свою противоположность друг другу (с чем Сократ согласился). Другие причины для рассмотрения <подобия и неподобия> — что эти эйдосы в каком-то смысле занимают промежуточное положение, о чем мы упомянули в-третьих[29], и что рассуждение о подобии более все- 743
го подходит для людей, стремящихся постигнуть высшее. Есть и многие иные основания <для исследования подобия и неподобия>, среди которых важнейшим является то, что все эйдосы нуждаются в названных двух, поскольку последние выступают как причины изображений, то есть всех вещей, появляющихся в соотнесенности с эйдосами.

Теперь <Сократ> переходит к участию в эйдосах и высказывает гипотезу, что последние выступают в качестве предмета сопричастности для вещей нашего мира, участвующих в них и потому уподобляющихся им. На основании сказанного можно, пожалуй, сделать вывод о том, какова главная причина (только что упомянутая нами), по которой беседа идет в первую очередь об эйдосах <подобия и неподобия>. Действительно, если эйдосы, вообще говоря, оказываются парадигмами, а вещи в нашем мире — их изображениями, то вещи, разумеется, будут подобными и неподобными им. Ведь суть изображения в том-то и состоит, что наряду с подобием парадигме в нем проявляется также неподобие ей, ибо одно подобие вместо изображения создало бы лишь парадигму, неподобие же, со своей стороны отрицающее уподобление, уменьшает подобие и получается изображение. Итак, чтобы появилось изображение, оказывающееся чем-то другим по отношению к своему образцу, ему должны быть свойственны как уподобление, так и его противополож-

[1] *Платон.* Софист, 248а4.

ность. Следовательно, те, кто станет говорить об эйдосах, начать свое рассуждение должны именно с подобия и неподобия, ибо если бы их не было, едва ли существовали бы какие-либо другие эйдосы. В самом деле, необходимо, чтобы сперва появлялось изображение как таковое, а затем уже, чтобы оно оказывалось изображением чего-то.

Однако, поскольку рассуждение в настоящий момент посвящено участию в эйдосах, необходимо задать вот какой вопрос: причастны ли эйдосам как своим парадигмам только чувственно воспринимаемые вещи, или же и чувственно воспринимаемые, и умопостигаемые, либо все вообще, либо те, которые следуют за другими, им предшествующими[30]. Действительно, люди, утверждающие, будто имеется один ум, не могли бы, пожалуй, сказать, что существуют умопостигаемые парадигмы умопостигаемых предметов; и те, кто говорит о множестве умов, разумеется, усомнились бы в том, стоит ли утверждать: <эйдосы>, соответствующие высшим чинам, являются парадигмами располагающихся в низших (я имею в виду, например, эйдосы, находящиеся в безучастном уме, следующие за ними и заключенные в умах, выступающих предметом участия, или соответст-
744 вующие всеобщему и частным умам).

Вот о чем нужно упомянуть. По справедливости стоило бы ответить еще и на вопросы, какие сущие необходимо назвать парадигмами и каким изображениям они соответствуют. Однако, как мы говорили, изображение и парадигма соотносятся между собой так, что в изображении на равных основаниях проявляются и подобие, и неподобие образцу, с тем чтобы оно могло выступать именно как его изображение. Действительно, в случае полного подобия, как говорит <Платон>[1], уже невозможно рассматривать изображение как изображение, и приходится прийти к выводу о том, что парадигма и изображение — это одно и то же. Итак, если сказанное верно, умопостигаемые предметы, разумеется, никоим образом не следует считать изображениями умопостигаемых же, ибо любая умопостигаемая сущность, как утверждает Тимей, неделима на части[2]; а поскольку она неделима, невозможно говорить о том, что одна ее часть выступает как парадигма, а другая — как изображение. Ведь расстояние между первой и вторым весьма велико, ибо, как полагает <Платон>, изображение не находится в себе самом в той мере, в какой оно является изображением, напротив, оно выступает в качестве

[1] См.: *Платон.* Кратил, 432b1–c5. [2] Ср.: *Платон.* Тимей, 35a1–2.

изображения другого и равным образом, следовательно, располагается в другом. В применении к умопостигаемым предметам следует говорить о причине и о причинно обусловленном, а также о монадах и числах, о парадигме же и изображении упоминать никоим образом нельзя. Действительно, единое есть причина умопостигаемого, но отнюдь не его парадигма — связывать соответствующие понятия с данными предметами попросту недопустимо. И умопостигаемая сущность, выходя за свои пределы в себе самой, делает это точно так же, как умопостигаемое появляется от единого.

Вообще же, согласно «Тимею», всякое изображение должно так или иначе участвовать в становлении [1], с тем чтобы приходящее в ходе последнего к бытию уподоблялось *сущности, являющейся подлинной* [2]. В самом деле, если бы оно участвовало в вечных и подлинных сущих, то само было бы уже не изображением, а подлинным сущим; между тем, как говорит <Платон> в «Софисте», изображение в той мере, в какой оно является именно изображением, не будет ни истинным, ни подлинным, но окажется, скорее, неподлинным [3].

И каков итог? Не приходим ли мы к выводу, что изображениями могут быть лишь чувственно воспринимаемые, зримые, предметы? Но ведь сам Платон сказал: время есть *образ вечности* [4]. При этом душа и ум соотносятся между собой так же, как 745
время и вечность, ибо время есть душевная мера, а вечность — умная. Значит, душа окажется изображением ума, а становление, вообще говоря, будет присуще не только чувственно воспринимаемому, но и душе, ибо она, как говорит Тимей, будет *наилучшей из рожденного* [5] и одновременно из *<вечно возникающего, но> никогда не сущего* [6] [31], а также делимой на части и вместе с тем неделимой [7]. Ум же во всех отношениях неделим на части, и потому о его рождении, в отличие от души, <Платон> не сообщает. Следовательно, ум — не изображение отца, а его второй выход за свои пределы, совершающийся при посредстве тождественности. Душа есть первое изображение, так как она — первое рожденное, что же касается тел, то они вслед за душой выступают как изображения. Кроме того, неделимая на части природа будет только парадигматической, а та, которая является одновременно неделимой и делимой, окажется и парадигмати-

---

[1] См.: *Платон.* Тимей, 29c2 и далее. [2] *Платон.* Федр, 247c7. [3] См.: *Платон.* Софист, 240b12–13. [4] *Платон.* Тимей, 37d6–7. [5] Там же, 37a2. [6] Там же, 27d6–28a1. [7] См.: Там же, 35a1–3.

ческой, и иконической, с тем чтобы и в этом смысле сохранилось свойственное ей промежуточное положение.

Вообще же всякий выход за свои пределы происходит либо в единении, либо путем уподобления, либо при помощи тождественности. Выход, совершающийся в единении, свойствен сверхсущностным генадам, так как им не свойственны тождественность или эйдетическое подобие и они обладают лишь единством. Выходом, который происходит благодаря отождествлению, обладают не делимые на части сущности, ибо выходящее за свои пределы тогда в каком-то смысле тождественно пребывающему, а все такие сущности, оберегаемые и связуемые вечностью, подразумевают тождественность части целому. Выход за свои пределы, происходящий путем уподобления, свойствен промежуточным и последним сущностям. В самом деле, соответствующие <эйдосы>, занимающие промежуточное положение, первыми удостаиваются выхода за свои пределы, совершающегося при посредстве подобия, вне зависимости от того, окажутся ли их причинами тождественность и инаковость или же неподобие и подобие. При посредстве других <эйдосов> они создают иные и тождественные или неподобные и подобные друг другу предметы. Например, подобные вещи они творят при помощи или белизны, или черноты, а неподобные — при содействии первой и второй вместе взятых. Все такие эйдосы чем-то похожи на отростки — они вырастают из одного корня. Следовательно, причины рассматриваемых эйдосов <подобия и неподобия> сотворили их вместе со всеми остальными, так что не следует даже пытаться постигнуть их самостоятельное действие, которое имело бы место, если бы они создавали что-либо без участия всех остальных эйдосов.

Необходимо упомянуть также вот о чем. Все монады, в ка-
746 ком бы смысле ни шла о них речь, что-то производят на свет от себя как от целых (то есть в своем нисхождении), и тогда их своеобразие в порождаемом полностью сохраняется, хотя и оказывается скорее частным. Однако что-то они порождают, претерпевая в возникающем сущностные изменения, и примером здесь может служить выход за свои пределы, скажем парадигм в виде изображений. Действительно, все последние стремятся к тому, чтобы отличаться по сущности от собственных парадигм и иметь не тот же смысл, что и они, а *похожий* на свойственный тому, от чего они произошли. Так вот, первым способом, в нисхождении[32], всеобщий ум гипостазирует частные умы, а вторым, в выходе за свои пределы,— души, и первые, хотя они

и являются частными, он порождает из себя как из целого, а вторые, которые оказываются изображениями,— из себя как из парадигмы. Всеобщая душа создает частные души в нисхождении, и они, разумеется, частным образом оказываются всем тем, чем она была в общем, природы же, которые разделяются по телам, она производит на свет в выходе за свои пределы, то есть как собственные изображения, которые уже не обладают тем же самым смыслом, что и душа: они имеют всего лишь п о д о б н о е душе жизненное своеобразие.

Следовательно, на основании сказанного ясно, что необходимо связывать появление изображений с промежуточными сущностями, и значение свое они сохранят даже в низшем. Вот почему мы говорим: умное является предметом участия и первым участвующим оказываются души, а вторым — вся делимая на части сущность[33]. И если сказанное верно, то мы будем утверждать, что души (*и я, и ты*) участвуют в подобии и неподобии, ибо каждый человек сам по себе, в качестве единого, и есть душа, о чем говорит Сократ в «Алкивиаде»[(1)]. *Другое* же — это чувственно воспринимаемые вещи[34], ибо им-то и соответствует данное имя в собственном смысле слова, что станет ясным ниже из рассуждений, которые будут посвящены этому вопросу[35]. Таким образом, умные эйдосы <Сократ> именует *«само по себе»*, а чувственно воспринимаемое называет *другим* и *многим*, так как первым соответствует простота и не смешанная с материей ипостась, а второму — инаковость и множественность.

Вот что следует сказать по поводу того, каковы парадигмы, а также вещи, участвующие в эйдосах. Теперь необходимо обсудить само участие. Поскольку эйдосы неделимы и объединены между собой, а также являются мерами и не приемлют опре- 747
деления «более-или-менее»[36] (ибо предметы, располагающиеся в своей чистоте в вечности, далеки от свойственной такому описанию неопределенности),— так вот, коль скоро эйдосы таковы, вещам в нашем мире свойственно участвовать в них лишь до некоторой степени, в раздельности и в согласии с определением «более-или-менее». Действительно, слова *«Так и в той мере, в какой оно будет участвовать»*, указывают на все названные особенности, ибо *«так»* описывает сопричастность, которая возникает лишь в некоей части, поскольку любой отдельный предмет оказывается подобным и неподобным не весь, а лишь в том или ином отношении.

---

(1) См.: *Платон.* Алкивиад I, 130c5–6.

Далее, сразу после того как <Сократ> сказал те слова, которые мы сейчас разобрали, он говорит: *«В той мере, в какой оно будет участвовать»*. Несомненно, здесь он неявно ссылается на определение «более-или-менее». Действительно, само подобное, если рассматривать его как умный эйдос, все и в целом окажется словно окрашенным в один цвет, и любая его «часть» будет подобным точно так же, как в нашем мире любая часть огня в свой черед есть огонь. То же касается и неподобного, коль скоро все оно как целое будет именно неподобным, и не получится так, что отчасти оно окажется неподобным, а отчасти — подобным, ибо здесь речь идет о простом эйдосе, который весь и в целом обладает самотождественной природой.

Напротив, в нашем мире подобные вещи таковы не во всем, и то же касается неподобных. В свой черед не всякий предмет, участвующий в подобии, причастен ему в одинаковой мере, напротив, одна вещь причастна ему больше, а другая — меньше, и не все, участвующее в неподобии, является неподобным в равной степени. Наоборот, о каждом предмете говориться как о подобном и неподобном лишь постольку, поскольку он мог бы принять участие в подобии или неподобии самих по себе: один — больше, а другой — меньше.

И парадоксален следующий вывод: подобные предметы, поскольку к ним применяется определение «более-или-менее», одновременно оказываются неподобными, а неподобные, из-за того что эйдос неподобия является чем-то общим для них, выступают как подобные. Так сочетаются между собой эйдосы вообще, ибо в аналогичном положении находятся тождественность и инаковость, а также равенство и неравенство, поскольку все первые эйдосы объединены между собой, и те из них, которые, казалось бы, противоположны друг другу, вместе вносят свой вклад в демиургию.

И если все вещи участвуют в обоих этих эйдосах, проти-
748 *воположных друг другу, и в силу своего участия в них оказываются подобными и неподобными друг другу, то чего же в этом удивительного? Ведь если бы кто-нибудь доказывал, что подобные сами становятся неподобными*[37] *или неподобные подобными,— вот это, как я полагаю, было бы диво; но коль скоро утверждается, что обоими свойствами обладает причастное двум этим эйдосам, то в этом, Зенон, мне кажется, нет ничего странного.* [129a6–b4]

Вещи в нашем мире участвуют и в подобии, и в неподобии. Именно поэтому о них и говорят, что они подобны и неподобны. Оба рассматриваемых эйдоса (и подобия, и неподобия) сами по себе просты, и первый берет свое начало от предела, а второй — от беспредельности. Однако в нашем мире подобие монадично, неподобие же диадично: один его вид происходит от высшего неподобия, а другой имеет своей причиной материальную неопределенность.

В самом деле, любая вещь неподобна любой другой и самой себе в двух смыслах: по природе или против природы. Например, если Теэтет неподобен Сократу по природе (то есть — коль скоро так было положено от природы), то называй это неподобие эйдетическим и считай, что оно есть образ высшего неподобия, поскольку именно в нем и проявляется действие природы. А если ты увидишь, что нечто неподобно себе или чему-то другому тем способом, который противоречит природе, считай, что данное неподобие появляется извне, из *моря неподобия* [1], и обусловлено материальной неопределенностью.

Сказанное следовало бы иметь в виду тем, кто утверждает, будто подобие всегда является эйдетическим, а неподобие — материальным. Им не стоило бы говорить о смешении бога с материей [38] и о том, что вследствие такого смешения сам бог делает свои творения подобными, а неподобными они оказываются под влиянием материи. Напротив, и подобными, и неподобными их делает бог, поскольку он содержит в себе идеи обоих состояний.

В своем противоречащем природе состоянии возникающее становится неподобным под действием одной лишь материи, ибо ничто противоречащее природе и вообще дурное не появляется свыше и не имеет отношения к высшему, ибо уподобляющееся умопостигаемому не может прийти в состояние, противоречащее природе. Действительно, тому, что несет на себе отпечаток материальной уродливости, не положено иметь 749
какое-либо отношение к уподоблению умным эйдосам. Таким образом, неподобие, возникающее в противоречии с природой, необходимо именовать *земнородным, а не олимпийским* [2], то же, которое сообразно природе и усматривается в целых и в частях, а также в видах и в атомах, считать привходящим во все то, в чем оно будет присутствовать, свыше.

Напротив, подобие бывает лишь одного вида. Действительно, любая вещь будет обладать подобием себе и другим вещам

---

[1] *Платон.* Политик, 273d6–e1. [2] *Платон.* Законы, V, 727e1.

всегда только в соответствии с природой, ибо в противоречии с природой подобие ни одному предмету свойственно быть не может — даже случайным образом. Это касается подобия и самому себе, и другому, поскольку противоречащее природе оказывается неопределенным, оно выходит за границы единого и соответствующего ему единства.

Следовательно, подобие и неподобие будут обладать вот еще какими свойствами: первое — однородностью и вечной тождественностью, а второе — двойственностью и иновидностью, коль скоро подобие, как было сказано выше, относится к одному ряду вещей с пределом, а неподобие — к последовательности беспредельности. В самом деле, Сократ полагает, что выход за свои пределы всегда приводит к возникновению двух рядов предметов; при этом он обращает внимание именно на два описанных момента [39]. Вот что следует отметить, дабы подчеркнуть аналогию. Давайте теперь вновь вернемся к мысли Сократа и скажем, что он намеревается изменить течение беседы и перейти от многих соотнесенных монад, к которым пытался возвести простых людей Зенон, к монадам, занимающим промежуточное положение между теми, которые фигурируют в теории Парменида, и теми, на которые указывает Зенон. Он взывает к умной силе Зенона, благодаря которой тот объединен с Парменидом, ибо имеет в виду одно с ним умопостигаемое и стремится к одной с ним цели.

Поскольку замысел <Сократа> таков, как мы сказали, он отмечает: нет ничего удивительного, если кажется, будто эйдосы в чувственно воспринимаемом мире смешиваются, ибо одно и то же положенное в основу вполне способно участвовать в обоих противоположных эйдосах, но в разных отношениях. Что же касается умопостигаемого, то здесь, как ему представляется, возникает весьма важная апория, относящаяся к тому, каким образом названные противоположности неслитно объединены между собой и каким — неделимо отделены друг от друга.

То же самое казалось непонятным и тем, кто жил после него [40], так что кое-кто, следуя собственному непониманию,
750 доказывал: все есть все, и даже само подобие — это неподобие, а покой — движение; частное оказывается ничуть не меньшим, нежели общее, а наличное бытие частей словно окрашено в тот же цвет, что и у целого. На самом деле эти люди тщатся сделать как раз то, чему мог бы удивиться Сократ. Действительно, в заключение своей речи он говорит: если бы кто-нибудь доказал ему, что все <эйдосы> смешаны между собой, он *был бы приятно*

поражен[1] подобным доказательством, причем, конечно, потому, что он сам жаждал бы доказать то же самое. Мыслители такого плана истолковывают сказанные в начале слова (*«это было бы диво»*) как указание на физическое деление, свойственное сверхъестественному и высшему, и утверждают, будто Сократ, словно бы вторя себе, именует одно и то же и «дивом», и «удивительным».

Другие[41], обращая внимание на несмешанную чистоту эйдосов, говорили, что все они разграничены между собой и подобное <в умопостигаемом> не будет наполнено неподобием, а потому не станет разделяться по отношению к нему, и то же будет касаться неподобного и подобия, напротив, каждый эйдос окажется чистым, простым и однородным. Именно по этой причине Сократ в начале своей речи сказал: если бы кто-нибудь показал, что данные эйдосы, например высшее подобное и неподобное, участвуют друг в друге, *это было бы дивом*. Действительно, каждый такой эйдос, сохраняя собственное своеобразие, не должен сливаться с другими. В заключение же он добавил, что *был бы приятно поражен*, если бы кто-нибудь доказал ему, что эйдосы смешиваются между собой, вовсе не вследствие своей солидарности с действиями того, кто ревностно стремится это доказать, а как своего рода осуждение напрасных трудов этого мужа. В самом деле, считают мыслители такого рода, нас поражают также и те, кто берется за невозможное дело, потому что они не осознают собственного бессилия или не понимают природы вещей, не постижимых для них.

Третьи[42], заняв промежуточную позицию, сказали, что Сократ здесь не допускает смешения эйдосов и не отрицает его, но всего лишь формулирует апории и обращается к Зенону с просьбой их разрешить. При таком подходе слова *«это было бы диво»* и *«я был бы приятно поражен»* выражают лишь недоумение человека, пребывающего в затруднительном положении, а вовсе 751
не присоединение к какому-либо мнению или его отвержение и не утверждение или отрицание вообще. Действительно, к подобным выражениям мы часто прибегаем перед лицом своих учителей, словно призывая тем самым их к заступничеству.

Вот что сказали славные и блаженные мужи по данному поводу. И, мне кажется, все они в чем-то правы, хотя Платон <и утверждает нечто> более божественное, <чем они могут предположить>[43]. Он выстроил рассматриваемые им вопросы над-

---

[1] *Платон*. Парменид, 129e3.

лежащим образом и на подобающее место поставил Сократа, юного, но весьма одареного и сведущего в тонкостях созерцания умопостигаемого, а также приписал ему должное понимание, как и при посредстве каких логических выводов можно пройти по пути, ведущему к высшей истине.

Для того чтобы мы смогли по возможности полнее осознать сказанное, давайте рассмотрим в данной связи, во-первых, нужно ли утверждать, что *само* подобие есть неподобие, что само неподобие — подобие, что сама тождественность — инаковость, а сама инаковость — тождественность, что само множество есть единое, само же единое — множество? И будем ли мы правы, если скажем: любой такой эйдос есть все остальные и нет ни одного, который не был бы всеми, и потому мы должны прийти к выводу о части как о том, что ни в чем не меньше целого? Далее, нужно ли будет тогда сделать вывод лишь о том, что каждый эйдос есть все, или же следует продолжить и сказать, что любая часть, входящая в состав любого из них, равным образом есть все остальные, и то же касается каждой части такой части, и так далее — до бесконечности?

В самом деле, если бы только каждый изначально рассматриваемый эйдос был бы всеми, а любая входящая в его состав часть всеми на равных основаниях не была бы, то какой в этом был бы смысл? Разве были бы мы последовательны в своем предположении о том, что какие-то эйдосы участвуют друг в друге, а какие-то не смешиваются между собой, если бы уже не считали части частей тождественными целым? И если любой эйдос всегда участвует во всех остальных, то получится, что число эйдосов бесконечно и каждый из них в свою очередь беспределен. Действительно, не только все они будут обладать соответствующей беспредельностью, но и каждый из них, хотя разве может
752 быть беспредельным близкое к единому? Ведь то, что оказывается в большей мере единым, будучи ограниченным по своему количеству, беспредельно в плане силы[44]. И разве может у одного чувственно воспринимаемого эйдоса иметься в противоречии с самим бытием бесконечное множество парадигм, например бесконечное число эйдосов человека в уме? Наоборот, должен иметься один эйдос бесконечного числа <отдельных предметов>. Ведь мы для того и прибегаем к гипотезе об эйдосах, чтобы сделать вывод в уме о монадах многих отдельных вещей, ибо любая монада по своей сущности должна возглавлять множество и не может быть такого, чтобы множество шло впереди единого эйдоса.

И вообще — если единый эйдос, находящийся в уме, будет положен последним в основу одних и тех же предметов, разве будем мы испытывать хоть какую-то нужду в беспредельности? В самом деле, творить легче из ограниченного пределом, нежели из беспредельного вследствие его более тесного родства с началом. Кроме того, его проще постигать при посредстве научного знания. Действительно, все науки занимаются тем, что ограничено пределом, причем они познают его отнюдь не при помощи беспредельного, наоборот, беспредельное всегда постигается при посредстве ограниченного пределом. Следовательно, совершенно невероятно, чтобы ум познавал или творил ограниченное пределом, привлекая для этого беспредельные эйдосы. Ведь ум ближе к единому, чем наука, ибо он содержит в себе все разнообразие ее выводов и неделимо предвосхищает любое описание, которое она могла бы дать.

Во-вторых, всякий раз, когда мы говорим о высших подобии и неподобии (давайте исследуем рассматриваемую проблему на их примере), называем ли мы один действительный предмет двумя именами, как мы обычно поступаем, когда обсуждаем вещи, имеющие много наименований, или же каждое имя мы относим к собственному для него предмету? И в последнем случае — будем ли мы поступать лишь по пустому произволу собственной мысли или же в согласии с самой сущностью действительных предметов? В самом деле, если в речи два имени связываются с одним действительным предметом, то они, разумеется, не будут противоположными друг другу, ибо противоположны всегда предметы, а не одни лишь имена. Кроме того, возникшее от неподобия не будет отличаться от появившегося на свет от подобия, наоборот, от них обоих будет происходить одно и то же. Ведь в основание возникающего будет положен один действительный предмет, и это возникающее станет рождаться благодаря ему и уподобляться ему же, а вовсе не каким-то именам. И вообще — при подобном допущении будет существовать не
много эйдосов, но лишь один, называемый многими именами. 753
То же касается и пяти родов сущего, если, конечно, все они есть единое по своей сущности, и тождественность окажется неотличимой от инаковости, а инаковость — от тождественности, и любой из этих родов будет всеми ими. Таким образом, если все эйдосы присутствуют во всех, значит, каждый из них будет всеми остальными и ни один не станет располагаться в чем-либо. Действительно, будет существовать только единое, а все остальные предметы окажется лишь именами.

С другой стороны, когда мы говорим, что подобие есть один эйдос, и добавляем, что неподобие — это еще один эйдос, при помощи таких имен мы указываем на иные друг другу предметы (ведь в противном случае почему мы утверждаем, что один из них лучше, а другой — хуже, если мы не усматриваем между ними разницы?). Стало быть, должны ли мы сказать, что эти предметы, на которые мы указываем, являются иными друг другу всего лишь в нашем представлении (ἐπινοίᾳ) или же они таковы в согласии с самой природой вещей? В самом деле, если их инаковость фигурирует только в нашем представлении, то, когда это наше представление будет отвергнуто, пропадет и инаковость эйдосов; таким образом, когда душа не будет мыслить, будет существовать один умопостигаемый эйдос, а не множество. Действительно, то, что обладает какой-то разницей только в наших представлениях, естественно, исчезает одновременно с этими представлениями. Ведь все то, что возникает как результат нашего представления и лишь в нем получает свое основание, когда это представление рушится, само также исчезает и пропадает, поскольку, вообще говоря, ничто не способно сохранить свое бытие в ситуации, когда его первая причина, производящая его на свет, устраняется.

И коль скоро на самом деле обсуждаемое различие соответствует самой сущности вещей, следовательно, подобие и неподобие и впрямь отличаются друг от друга и то же касается тождественности и инаковости, а также всех остальных эйдосов. Значит, подобие не будет тем же самым, что и неподобие, тождественность — тем же, что инаковость, а любой другой эйдос — тем же, что и все они вместе взятые.

Итак, пусть на основании сказанного данный вывод будет признан очевидным. Доказано, что каждый отдельный эйдос не будет всеми ими вместе взятыми и часть не станет, как говорят эти люди, тождественной целому, напротив, часть окажется и целым, и не-целым, целое как таковое по своей сущности будет лучше частей. Следовательно, не будем ли мы на этом основании вынуждены утверждать, что эйдосы не смешиваются
754 между собой и не участвуют друг в друге? Нет — такой вывод тоже был бы неверным. Действительно, мы видим, что части даже чувственно воспринимаемых предметов обладают общими свойствами и воспринимают непрерывную ипостась и полноту от одного эйдоса. Значит, тем более необходимо, чтобы эйдосы и в высших чинах, будучи частями единого ума, пронизывали друг друга и существовали друг в друге, ибо чувственно

воспринимаемые предметы, поскольку они должны находиться в каком-либо месте, предпочитают единству соседство, что же касается умопостигаемых, то они обладают подобающим единством и неслитным взаимопроникновением. В самом деле, они располагаются в том, что неделимо на части, предметы же, находящиеся в неделимом, сосуществуют между собой в нерасторжимости, поскольку не может быть такого, чтобы одни эйдосы располагались в чем-то одном, а другие — в другом: ведь то, в чем они находятся, никоим образом не может быть разделено.

Тот же самый вывод может быть сделан и в отношении семян[45], ибо в одном <семени> присутствуют все логосы, и какую бы его часть ты ни взял, ты также сможешь обнаружить в ней их все. Стало быть, семя, несущее в себе все логосы в возможности, обладает (также в возможности) всеми ими и в любой своей части. Значит, впереди должно идти нечто, заключающее в каждой своей части все <логосы> в действительности, поскольку ни одна природа никогда не сможет в первый раз проявить себя ни в чем несовершенном, поскольку последнее никогда не смогло бы обрести совершенство, если бы впереди него не располагалось совершенное, неким смутным подобием которого несовершенное и оказывается, поскольку воспроизводит это совершенное несовершенным образом.

Стало быть, где еще, как не в уме, все вещи участвуют во всех других? Ведь какую его часть ты ни возьмешь, ты обнаружишь ее общность со всеми остальными. А если мы говорим о неделимости высшей сущности, то разве могли бы мы допустить столь глубокую ее делимость на части, что последние не будут смешиваться и образовывать некие общности? Не смешивающееся между собой и не обладающее какой-либо общностью не имеет общих свойств (ἀσυμπαθῆ); таким вещам по природе не свойственно стремиться друг к другу ради образования какого-либо единства, напротив, они разделены и разобщены. Ведь если любая такая вещь сохраняет свою природу лишь пока она не смешивается с другими, то, чтобы сохраниться, она должна избегать общности с ними.

Итак, где же тогда среди божественных эйдосов можно найти 755
то место, в котором располагалась бы неделимость? Где находится дружба, пронизывающая умопостигаемое, и любовь, которую у нас в обычае воспевать? Где будет единство, происходящее от единого, и все остальные свойства, упоминаемые нами, когда мы поем гимны этой природе? Значит, необходимо отказаться от гипотезы о том, что эйдосы никоим образом не смешаны

между собой и не образуют общность, однако точно так же не следует и утверждать, будто каждый из них является всеми ими, как мы уже доказали.

Однако как и каким образом тогда следует диалектически рассуждать об эйдосах? Каждый из них есть то, что он есть, он сохраняет собственное своеобразие в чистоте, но при этом участвует во всех остальных, не сливаясь с ними; он не образуется из них, а воспринимает их своеобразие и придает им собственное. Именно такого мнения, например, будет придерживаться тот, кто станет утверждать, что тождественность некоторым образом участвует в инаковости, сама при этом не будучи ею, ибо в ней присутствует множество и она оказывается чем-то иным не только неподобию, но и самой себе. Инаковость со своей стороны также участвует в тождественности, поскольку она образует общность со всеми остальными эйдосами, а в каком-то другом смысле является чем-то тождественным себе. Между тем тождественность не будет инаковостью, а инаковость — тождественностью: такие утверждения были опровергнуты выше.

Далее, неподобие участвует в подобии. Действительно, в той мере, в какой все эйдосы причастны единому своеобразию, они подобны друг другу, а значит, само подобие подобно неподобию. Ведь, вообще говоря, если подобие передает свою частицу всем остальным эйдосам, оно неподобно им, ибо лишь тогда оно было бы передающим, а они — принимающими. И если неподобие привносит нечто от себя во все остальные эйдосы, оно уподобляется им, а вернее, оно само и подобие становятся подобными. Однако подобие как таковое не будет неподобием, а неподобие — подобием, и в той мере, в которой подобие есть подобие, оно не будет неподобным, а в той, в какой неподобие оказывается неподобием, оно не окажется подобным.

Впрочем, слова «в той мере, в какой» двусмысленны. Ведь мы говорим: «В той мере, в какой» — в том случае, когда указываем на зависимость одной вещи от другой. Например, как раз это будет иметь в виду тот, кто утверждает: «В той мере, в которой вот это есть воздух, в той же оно будет светом, и в той мере, в какой вот это есть свет, в той же оно будет воздухом». Он говорит об освещенном воздухе, причем сам воздух не будет све-
756 том, а свет — воздухом, напротив, в свете будет присутствовать воздух, а в воздухе — свет, поскольку частицы воздуха и света окажутся сопряженными друг с другом и невозможно будет выделить в качестве предмета рассмотрения какую-то одну из них, не исследуя также оставшуюся.

Однако мы говорим: «В той мере, в какой» — и в ином смысле, в том же, в каком мы используем слово «как» (τὸ ᾗ). Пример здесь можно привести следующий. Человек *как* человек восприимчив к знанию, и это высказывание, несомненно, верно. Напротив, утверждение о том, что в воздухе свет пребывает *как* воздух, неправильно. Речь идет вот о чем: воздух, попадая куда-либо, разумеется, не привносит вместе с собой свет, однако мы полагаем, что само определение «человек» уже подразумевает восприимчивость к знанию. Действительно, сущность воздуха никак не связана с сущностью света, <а сущность человека содержит в себе знание>.

Вот в этом-то смысле подобие именно в той мере, в какой оно является подобием-в-себе, участвует в неподобии, ибо в нем, как и в неподобии, нет ничего такого, что не допускало бы соответствующего участия. Заметим также, что одно дело — это бытие подобия и совсем другое — бытие неподобия. Со своей стороны и неподобие в той мере, в какой оно является неподобием, участвует в подобии. Действительно, не может быть такого, чтобы что-то в нем было причастно подобию, а что-то — нет. Ведь нет никакого препятствия для взаимопроникновения <подобия и неподобия>, и сама их неделимость не допустит того, чтобы они в каком-то смысле участвовали друг в друге, а в каком-то оставались несмешанными. Следовательно, подобие все и в целом пронизывает неподобие, а неподобие — подобие. Однако ни подобие, ни неподобие не участвуют в своей противоположности в том же смысле, в каком они существуют самостоятельно, напротив, невзирая на такое участие, они сохраняют собственную сущность в чистоте. И подобие ни в коем случае не будет неподобием: ни само по себе (то есть в качестве подобия), ни в том отношении, что в первой своей ипостаси оно останется подобием, а в последующих будет выступать как неподобие. Оно вообще не будет неподобием — и тем не менее оно участвует в нем в своей целостности. Значит, подобие будет неподобным, но не самим неподобием — именно *неподобным*, — поскольку оно причастно неподобию.

То же самое Платон имеет в виду в «Софисте», когда, упомянув об общности тождественности и инаковости [1], он тем не менее называет тождественность не инаковостью, а иным, и потому не-сущим [2]. Действительно, она оказывается иным в плане сопричастности, но иным [46] в этом случае будет то, что по своей

---

(1) См.: *Платон.* Софист, 257a8–9. (2) См.: Там же, 258a7–b7.

сущности все-таки остается тождественностью. Равным образом и инаковость по сущности будет инаковостью, хотя бы в сопричастности она и оказалась чем-то тождественным. И вообще каждый эйдос по своей сущности всегда пребывает тем, что он есть,
757 даже в сопричастности обретая частицу любого другого эйдоса. Например, все эйдосы, причастные прекрасному, сами прекрасны, а участвующие в справедливости — справедливы, однако каждый из них не будет самим-по-себе-прекрасным и самой-по-себе-справедливостью.

Следовательно, эйдосы объединены между собой и отделены друг от друга. Таков, по крайней мере, собственный признак бестелесных эйдосов. Они неслитно пронизывают друг друга и нерасторжимо обособлены друг от друга, и объединены они в большей мере, нежели эйдосы подверженных гибели предметов, вследствие своей неделимой природы, а разделены больше, чем обособленные вещи в нашем мире, благодаря своей несмешанной чистоте.

После того как были даны такие предварительные определения, давайте перейдем к рассмотрению комментируемого пассажа и скажем следующее. Сократ, имея в виду лишь один момент сказанного, отрицает смешение эйдосов и называет *дивом* рассуждение, приходящее к выводу относительно возможности такого смешения. Действительно, вывод о бытии самого подобного неподобным он на приведенном основании именует *дивом*. Приняв во внимание другой момент, он оставляет себе лазейку и говорит: он *был бы удивлен* [1], если бы подобное доказательство было бы все-таки проведено. Наконец, в третий черед он прибег к самому правильному слову и назвал того, кто в состоянии это доказать, *достойным восхищения* [2].

Таким образом, испытывая затруднения в вопросах, связанных с совместным бытием эйдосов, <Сократ> просит Зенона стать ему помощником в деле разрешения этих трудностей. Полагая, что, следовательно, эйдосы не смешиваются между собой и само подобное не становится неподобным, он назвал саму возможность их смешения *дивом*, а значит, отверг ее. Затем, догадавшись, что, стало быть, по причине единства умопостигаемого эйдосы должны как-то участвовать друг в друге, он сказал: «*Я был бы удивлен*»,— при этом он сослался на кого-то, кто смог бы доказать тезис об их взаимной сопричастности, кто уже ведает об истинном положении дел. В заключение, высказав предположе-

---

[1] *Платон*. Парменид, 129c1. [2] Ср.: Там же, 129c3.

ние о том, что эйдосы могут быть и объединены, и разделены, он назвал того, кто докажет это, *достойным восхищения.*

Ты видишь, какой путь <Сократ> проходит в своем восхождении: он сначала отрицает, затем догадывается об истинном положении дел и в заключение приходит к необходимости логического вывода, подкрепленного доказательствами. Отрицание смешения опровергать не следует, ибо тем способом, на ко- 758
торый <Сократ> здесь указывает, эйдосы действительно не смешиваются. Его догадка также не может быть признана ложной. Ведь разве эйдосы могут участвовать друг в друге? И разве они не способны образовывать взаимные общности? И заключительное его решение оказывается совершенно правильным, ибо, как было показано выше, эйдосы и объединены, и разделены. Все суждения Сократа созвучны между собой: «*Это было бы диво*», «*Я удивился бы*», «*Я был бы восхищен*»,— и отрицание, и сомнение, и надежда.

Сказанное весьма ясно дает понять нам, сколь точен набрасываемый Платоном эскиз природы благородной души. В самом деле, признаком душ, совершающих восхождение, оказывается следующая за отрицанием догадка относительно истинного положения дел, а затем кружение вокруг такой истины в вечных и тесных объятиях с ней. При этом благородной душе свойственно следующее: ее отрицания не будут пустыми, а сомнения — надуманными, поскольку она пытается выяснить, в каком смысле рассматриваемый ею предмет не существует или в каком-то отношении существует, а в каком-то — нет.

Впрочем, все остальные вопросы такого рода мы рассмотрим ниже. Сейчас же давайте проведем текстуальное исследование предложенного пассажа. Итак, <Сократ> соглашается, что среди чувственно воспринимаемого одно и то же является подобным и неподобным, поскольку оба соответствующих эйдоса в этом случае рассматриваются применительно к какому-то одному своему подлежащему, в одном отношении оказывающемуся подобным, а в другом — неподобным. С другой стороны, он выказывает сомнение в том вопросе, будет ли эйдос подобия в каком-то смысле неподобным, а эйдос неподобия — подобным. Сформулировав данную апорию, он назвал такое положение дел *дивом.* Действительно, способ смешения эйдосов не таков, что каждый из них становится тем же, чем является любой другой, и это явствует из предшествующих рассуждений.

И не удивляйся тому, что, рассуждая относительно эйдоса как такового, <Сократ> пользуется множественным числом, когда го-

ворит: «*Если бы кто-нибудь доказывал, что подобные сами...*» Ведь подобное есть единое многое, а значит, оно одновременно оказывается и подобным, и подобными. В самом деле, как говорят арифметики, части четно-четных чисел сами являются четными. Поэтому и нам следует понимать данное место так: множество[47]
759 подобного есть подобные, а множество неподобного — неподобные. Действительно, всеобщий ум образуется именно из умов, ибо из безмысленного ум возникнуть не может, как не может и подобное составиться из неподобных. И если подобие есть множество, а не единое, то оно будет не только подобием, но и подобиями, ибо оно содержит многие, точнее, все силы, уподобляющие изображения их парадигмам или друг другу, а части — целым или друг другу; подобие, присутствующее в каждой из этих сил, будучи каким-то, делает подобное-в-себе подобными. Следовательно, Сократ задается отнюдь не тем вопросом, будут ли подобное и неподобное участвовать друг в друге, а вот каким: если все умопостигаемые эйдосы будут подобными друг другу, то окажутся ли они также неподобными вследствие своего участия как в подобии, так и в неподобии, точно так же как вещи в нашем мире, причастные располагающимся среди них подобию и неподобию, оказываются подобными и неподобными друг другу?

И, если угодно, давай рассмотрим причину, по которой <Сократ> использует множественное число («*подобные*» и «*неподобные*») еще и с иной точки зрения. Действительно, подобное-само-по-себе есть эйдос, располагающийся в демиурге Всего; пребывает он и во всех остальных умах — и в сверхкосмических, и во внутрикосмических. Итак, допустим, что данное рассуждение посвящено всем подобным-самим-по-себе, а именно — вопросу об их тождественности неподобным. Поэтому нет ничего удивительного в том, что <Сократ> сказал «подобные», а не «подобное». Ведь не одним лишь способом, а всеми теми, которыми умные чины появились от демиурга, мы сможем узреть этот эйдос, проявляющийся в каждом уме собственным образом: сверхкосмически в сверхкосмических и внутрикосмически в тех, которые странствуют по космосу.

Далее, не получится ли, что данное рассуждение во всех отношениях ложно и подобие и неподобие никогда не будут одним и тем же? Нет, скорее всего, оно в каком-то смысле истинно. В самом деле, необходимо, чтобы впереди рассматриваемой диады располагалась соответствующая ей монада, соединяющая эти эйдосы между собой, ибо любая диада происходит от какой-

либо монады, единичным образом объемлющей в себе ее силу. И если это так, то необходимо, чтобы существовала одна монада, выступающая в качестве единовидной причины как подобия, так и неподобия. Стало быть, если ты скажешь, что в этой монаде неявно, совершенно неразличимо и единично располагаются причины подобия и неподобия и, значит, неподобие в ней оказывается подобием, поскольку там между ними нет никакой разницы, но имеется одно лишь их единство, и точно так же неподобие в этом случае будет подобием, ты, пожалуй, не слишком отклонишься от истины. Действительно, все разделенное происходит от объединенного, и единое, во-первых, является всем неявно и неизреченно в качестве причины этого всего; во-вторых, оно будет всем, невзирая на всю раздельность и различия в рамках этого всего во имя сохранения строгого порядка в его выходе за свои пределы. Вслед за тем, что является всего лишь единым, идет таинственно-единое, в котором все есть все, а за ним уже следует разделенно-единое, в котором все эйдосы участвуют друг в друге, однако ни один такой эйдос не содержит в себе все остальные, и, несмотря на свою общность с этими остальными эйдосами, не смешивается с ними.

> *Как и в том, если кто-нибудь доказывает, что все есть единое вследствие своего участия в едином и что то же самое все будет многим, поскольку оно также причастно множеству. Однако если он будет доказывать, что само единое, каково оно есть, окажется многим, а многое со своей стороны — единым, то этому я уже удивлюсь.* [129b5–c1]

Обсудив подобие и неподобие, <Сократ> возвращается к единому и множеству, следуя в этом рассуждению Зенона. Действительно, тот, доказав, что одно и то же будет подобным и неподобным, тем самым опроверг мнение людей, говорящих о существовании многого, обособленного от единого; кроме того, он оспаривал их представления, основывая свои доводы на понятиях «единое» и «многое» и показывая, что в случае существования многого, лишенного единого, одно и то же окажется и множеством, и единым[48]. В самом деле, любое множество, находящееся в таком положении, в силу неучастия в генаде является многим, ибо не подчиненное единому всегда оказывается многим. И коль скоро не-единое подразумевает существование неединства как общего признака, оно вследствие этого оказывается

единым, поскольку причастное чему-то общему в плане такой общности есть единое. Потому если общим для многих пред-
761 метов будет бытие не-единым, то в этом смысле они окажутся единым. Верно и обратное: всем вещам [не] будет свойственно бытие не-едиными вследствие самого их бытия едиными.

Вот примерно как и на основании каких посылок Зенон строил свое рассуждение. Сократ же соглашается с тем, что тот надлежащим образом опровергает воззрения большинства людей, имея при этом в виду монады, располагающиеся среди чувственно воспринимаемых вещей, но просит его, перейдя к другим, умным монадам, обратить внимание и на высшие единое и множество и указать еще и на то, как именно они объединены между собой, и если их единство имеет место в смысле сопричастности, то объяснить, какова эта сопричастность. Здесь ты мог бы, пожалуй, обнаружить, что Сократа охватывает уже вполне отчетливое сомнение относительно общности эйдосов. Действительно, слова *«этому я удивлюсь»* описывают рассудок, уже подозревающий, каково истинное положение дел, однако еще не понимающий его во всех подробностях. Значит, пройдя еще немного и пристально рассмотрев соответствующий предмет, <Сократ> примет во внимание голос того, кто следует данному догмату и рассматривает сам способ смешения эйдосов.

Именно по такому пути и следует рассуждение. Теперь нам стоит во всех подробностях разобрать, чтó же это за единое, чтó за множество и как они соотносятся между собой и с обсуждавшимися выше родами. Необходимо подчеркнуть: каждый из нас, будучи атомом, является и единым, и множеством: единым по сущности и множеством по силам, единым по положенному в основу и множеством по привходящим признакам, единым в качестве целого и множеством в своих частях или единым по эйдосу и множеством по материи. Ведь единство и множество в применении к нам можно мыслить многими способами, причем единство часто рассматривается в качестве чего-то лучшего, нежели множество, ибо целое лучше частей, эйдос превосходит материю, положенное в основу стоит выше привходящих признаков, а сущность преобладает над силами.

Итак, каждый из нас есть и единое, и множество. Однако данное свойство, несомненно, присуще атомам-в-себе, частным вещам, из-за того, что они подобны Всему. Действительно, всевеликий космос тем более есть единое и многое. Многим он ока-
762 зывается не только вследствие своей телесности (ведь и в этом отношении по своему составу он обладает теми преимуществами,

какие имеет вечное над подверженным гибели, нематериальное над материальным, а также живое-в-себе над неживым), но и поскольку в нем располагается множество бестелесных жизней. Ведь в нем обитают боги, демоны, люди, животные и растения, и все устроение жизни здесь весьма разнообразно по своим проявлениям. Однако космос един вследствие существующих в нем телесной гармонии и физической симпатии, осуществления всеобщей душой руководства его единой жизнью, а также единой умной взаимосвязи в его пределах. Ведь благодаря всему перечисленному во Всём наблюдается единое дыхание[49] и жизнь; и под действием ума оно превращается в единое и нерасторжимое устроение.

Почему же зримый космос именно такой (я имею в виду: единый и многий)? Не по воле ли бога-демиурга, сотворившего его как нечто гармоничное? Однако каким образом тот придал ему гармонию? Почему даровал ему единство и множественность? Не благодаря ли собственной сущности? Вероятно, это именно так. Вот каково истинное положение дел. Действительно, демиург сотворил космос благодаря собственному бытию, созидающее же при посредстве своего бытия дарует то, чем обладает само и что содержит в себе, а вернее, то, чем оно само прежде всего и является. Итак, если демиургический ум гипостазировал единый и многий космос, значит в нем самом присутствовали множество и единое. Космос не будет единым в одной своей части, а многим в другой, но окажется одновременно и единым, и многим весь и в целом (ибо что бы ты в нем не взял, все будет участвовать и в едином, и во множестве), и точно так же демиургический ум сам по себе в целом является единым и многим, поскольку все его множество единовидно, а единое множественно, и нельзя найти в нем ничего, что не выступало бы и как единое, и как множество. Во всяком случае, каждый эйдос в нем объединен и одновременно является многим. Далее, демиургический ум не будет только многим, ибо тогда он не был бы ни единым, ни неделимым на части (как и вообще не может существовать множество, которое бы не было единым). Кроме того, он не мог бы быть и всего лишь единым, поскольку тогда он не был бы демиургом, как и вообще умом, а оказался бы чем-то
потусторонним умному чину. Итак, то, что демиургический ум 763
есть единое и множество, на основании сказанного ясно; кто же он такой, мы рассмотрим ниже.

Стало быть, упомянутое единое не следует считать первым, ибо первое единое, разумеется, должно быть обособленным от

всего. Действительно, первое единое не будет родом или видом, поскольку род — это всегда род чего-то, а такое единое не соотносится ни с чем. Вид же, разумеется, есть сущность и множество; он занимает положение, следующее за родом. Между тем первое единое сверхсущностно, оно стоит выше любого множества, более того, вообще не следует ни за чем. <Не нужно полагать рассматриваемое единое> и божественностью ума, благодаря которой он оказывается отцом и демиургом Всего. В самом деле, эта божественность не может участвовать во множестве. Ведь она порождает все множество в демиурге, рожденному же не положено становиться предметом участия для того, что его породило. Не следует считать данное единое также тем, которое выступает своего рода целостностью эйдосов, ибо, если бы мы придерживались такого мнения, мы сводили бы его силу к чему-то весьма малозначимому. Ведь названное единое (и множество) является целостной плеромой эйдосов, но вовсе не чем-либо, имеющим отношение ко всей природе демиурга.

Итак, рассматриваемое единое следует считать целостностью всего демиургического ума. Теолог сказал о нем: *«И стал он единым»*[(1)][50]. Действительно, демиург содержит в себе все вещи так, как это свойственно уму, и сам является единым умом, объемлющим многие умы, умным космосом и монадой самосовершенных умов, ибо в нем располагается не только целостность идей, но и многие другие целостности, о которых сообщают теологи. Итак, следовало бы назвать обсуждаемую целостность также единой генадой, пронизывающей все, дабы мы смогли выявить сущностное в ней (а целое и есть сущность), и множество и частные чины, содержащиеся в этой целостности, поскольку нельзя указать ни на одну часть целого, которая не участвовало бы в них. В самом деле, какую вещь ни взять, она будет причастна целому и умному своеобразию (если, конечно, пользоваться таким языком). Вот наиболее общие роды сущего, в каком бы смысле речь
764 о нем ни шла, и именно в этом отношении демиургический ум выступает в качестве причины всех эйдосов.

И если в «Софисте» <Платон> назвал *величайшими*[(2)] пять[51] родов сущего, то в этом нет ничего удивительного, ибо среди многих родов и видов, располагающихся в демиурге, он исследовал в этом диалоге самые главные. Что же касается обсуждаемого единого и множества, то они не находятся в уме, а напротив, они и есть сам ум. Ведь единым оказывается его целостность,

(1) Орфика, фр. 168.6. (2) *Платон.* Софист, 254c3.

и тот эйдос, благодаря которому он предвосхищает родственное себе, нерасторжим. Множеством же будут многие собственные признаки и частные целостности. Вот почему любой демиургический эйдос оказывается единым и многим наравне со всем демиургическим умом. И по той же самой причине рассматриваемое единое оказывается эйдосом, который дарует единство как самому демиургическому уму в целом, так и разнообразным эйдосам, располагающимся в нем. Множество же будет единым, предшествующим всем этим эйдосам, из-за которого весь ум также оказывается множественным, а любой умный эйдос как такое множество сам выступает в качестве многого.

Таким образом, вот каковы наиболее общие роды, благодаря которым отдельным предметам свойственно быть едиными и многими. <Здесь можно проследить> аналогию с ипостасями[52], соотносящимися с первыми пределом и беспредельностью. Действительно, дарующее единство выступает как предел, <разворачивающее же во множество — как беспредельное>[53]. Обратное невозможно, ибо каким бы мог быть результат творческой деятельности беспредельного по своей величине или силе? Следовательно, если нечто создает множество, то в качестве такового оно также производит на свет и беспредельное, однако не все, что творит беспредельное, создает и множество.

Далее, если в «Софисте», как мы говорили, <Платон> не упоминает о <едином и множестве>, когда перечисляет величайшие роды[(1)], то разве стоит этому удивляться? Ведь он не говорит о них потому, что множество и единое бывают не только сущностными, но и сверхсущностными, а, скажем, тождественное и иное относятся к сущностям, и <Платон>, намереваясь рассматривать роды с у щ е г о, естественно, счел необходимым упомянуть о них. Что же касается дарующего единство множественному и предоставляющего множественность объединенному, то о них он умолчал, поскольку в упомянутом диалоге его целью было гипотетическое рассмотрение сущего, величайшего и важнейшего из родов, с которым связаны тождественное и иное. Он отнюдь не намеревался исследовать там простые единое и мно- 765
жество, ипостась которых предшествует сущему. Во всяком случае, все вопросы, по поводу которых он высказывал недоумение в комментируемом диалоге, и те, в которых он испытывал затруднения при изучении сущего, были освещены в обоих его сочинениях — с большей или с меньшей степенью подробности.

(1) См.: *Платон.* Софист, 254d4–255a2.

И если бы ты захотел выяснить, чем именно они (я имею в виду единое и множество) отличаются от тождественного и иного, ты обнаружил бы, что первые существуют сами по себе, а вторые, разумеется, оказываются сущими в каком-то отношении. Действительно, и о едином, и о многом говорится безотносительно к чему-то другому, тождественное же и иное (будут ли они рассматриваться в самих себе или же в другом) обсуждаются в некоей соотнесенности, а вовсе не сами по себе. Вот почему единое и множество по природе идут впереди тождественного и иного — так же как сущее-само-по-себе по природе стоит выше соотнесенного. Похоже, что и в тождественном и ином усматриваются единое и множество, как и в демиургическом уме, и в любом эйдосе, поскольку они в свой черед зависят от первых действующих причин — предела и беспредельности, ибо предел создает единство, а беспредельность гипостазирует в каждом предмете множество.

Наконец, на то, что здесь следует иметь в виду не сверхсущностное, а сущностное единое, своего рода целостность и всесовершенство ума, Платон указывает своими словами: «*...будет доказывать, что само единое, каково оно есть, окажется многим...*» Ведь так он стремится показать: единое, участвующее во множестве,— это то, к которому применим предикат «есть», а не стоящее выше даже понятия «есть».

И со всем другим дело обстоит точно так же: если бы кто-нибудь показывал, что сами роды и виды претерпевают в себе противоположные свойства, то это было бы достойно удивления. Но если кто-нибудь докажет, что я есть единое и многое, то чего тут удивительного? Всякий раз, когда кто-то захочет подчеркнуть данный тезис, он скажет: одной является моя правая часть и другой — левая; один я спереди и другой — сзади, и то же будет, если смотреть сверху или снизу; ведь, как я полагаю, я причастен множеству. И когда речь зайдет о том, что я един, он скажет: я человек,
766 *один из нас, семерых, участвующий в едином. Таким образом, оба утверждения будут истинными. Стало быть, если кто-нибудь попытается доказать тождественность вот этих определенных многого и единого, например камней, древесины и так далее, то мы скажем: он указывает нам на многое и единое, но при этом не на то, что единое есть многое или многое — единое,*

и он говорит не что-то удивительное, но лишь то, с чем мы все могли бы согласиться. [129c1–d6]

В этом пассаже сформулировано основное правило, относящееся к общности эйдосов, которое мы применяем, переходя от чувственно воспринимаемых вещей и от наблюдающегося среди них взаимопроникновения противоположных родов и видов к сверхприродным умным сущностям. Это правило следующее: не вызывает никакого удивления тот, кто доказывает наличие соответствующей общности у делимых на части и [не]протяженных вещей — в этом случае единое и многое представляются тождественными. Этот человек подводит нас к мысли об объединенной и неделимой ипостаси и о вечных и чистых эйдосах, существующих самостоятельно и не нуждающихся ни в основании, ни во вместилище, в которых сами мы испытываем нужду. Чувственно воспринимаемые вещи являются едиными и многими: едиными по сущности, в качестве целостности, по положенному им в основу и по виду, а многими — в плане привходящих признаков, в своих частях, по силам, по материи и попросту во всем том, на основании чего мы обычно доказываем делимость и множественность чувственно воспринимаемого. Разве не такими будут эти вещи, обладающие между собой значительной разницей в свойствах или далеко отстоящие друг от друга в пространстве? Им, вообще говоря, свойственно лишь зримое единство, то есть множество, властвующее над всей их ипостасью, ибо природа таких вещей делима и материальна.

Далее, если иметь в виду чувственно воспринимаемые вещи, то, как говорит Сократ, совершенно *неудивительно*, что одно и то же оказывается и единым, и множеством: единым оно будет в одном отношении, а множеством — в другом. Когда же речь заходит об умопостигаемом, было бы удивительным, если бы одно и то же единое участвовало во множестве, а множество — в едином; именно в этом сомневается Сократ, который удивляется тому, что подобное утверждение можно доказать. Мы уже сказали о том, что сомнение Сократа оказывается истинным, ибо общность эйдосов возникает отнюдь не каким угодно способом,
а лишь тем, который подходит для них; какой же этот способ, 767
было указано выше.

Теперь следует заняться текстом и рассмотреть в нем предложение за предложением. Итак, сказав *«и со всем»*, Платон указал на всесовершенное устроение божественных эйдосов и на их единство и союз. Добавив *«другим»*, он обозначил их раз-

дельность и неслитность их множества. Далее, при посредстве слов *«роды и виды»* он сообщил нам о простых и общих причинах и о высших (хотя и частных и словно составных) ипостасях, ибо виды, охватывающие большее число предметов и располагающиеся ближе к единому и к причинам, он и назвал родами; более того, он сказал, каковы они, а именно — что они не являются такими же, как и позднеродные эйдосы, описывающие отдельные предметы, ибо такие эйдосы есть словно отражения высших. Первое умное множество видов и родов, как и порядок свойственного им выхода за свои пределы и умные последовательности рассматривает диаретика. Словами *«в самих себе»* он подчеркнул то, какую именно общность эйдосов он исследует: не благоприобретенную и не привнесенную в них откуда-то извне, а являющуюся следствием их собственной сущности и природы. И при помощи антитез, в виде которых он строит свое описание множества чувственно воспринимаемого, он, как я полагаю, детализирует их делимость. Ведь у них имеется бесконечное число свойств, которые вследствие преимущественной бессущностности сами делимы до бесконечности.

А почему упомянуты числа «шесть» и «семь»? Случайно ли? Вероятно, гексада подходит для наглядного представления множества, поскольку это число четное и совершенное[54]. Действительно, множество, которое в будущем примет участие в едином, не должно быть несовершенным. Гебдомада же наглядно представляет единое, ибо данное число оказывается монадическим и происходит от одной лишь монады; вообще же, нечетные числа появляются от единого. И, если хочешь, обратись также к богам, аналогичным этим числам, и рассмотри соответству-
768 ющую им причину общности и раздельности эйдосов. В самом деле, гексада, как утверждают сыны пифагорейцев, является священным числом Афродиты, а гебдомада — госпожи нашей Афины[55]. Первое число возводит от множества к единому, а второе предоставляет общность во множестве как умопостигаемым, так и всем остальным сущим. Значит, если ты скажешь, что Афиново число «семь» дарует единство, а Афродитово число «шесть» сохраняет множество вместе с его общностью, то ты сделаешь подобающий вывод относительно каждого из этих чисел, одно из которых традиционно связывается со множеством, а другое — с единым.

Далее, слова *«доказать, что камни, древесина и тому подобное являются единым и многим»* удивительным образом описывают то, каким образом в нашем мире пребывают единое и множе-

ство: они обособлены друг от друга и нуждаются в чем-то, что связало бы их между собой. В самом деле, как эйдос, будучи единым, соприкасается с материей? Очевидно, при посредстве природы, ибо она-то и есть то, что сводит их вместе. В умопостигаемом же единое оказывается многим, а многое — единым без добавления какого-либо посредствующего звена, ибо сам всеобщий ум и есть единое многое, частные же чины, располагающиеся в нем, оказываются единовидными многими; они в свой черед не выступают просто как иные этому всеобщему уму, ибо входят в состав его единой целостности.

> *Если же кто-нибудь из тех, о ком я только сейчас говорил, сперва выделит эйдосы сами по себе в их обособленности, например подобие и неподобие, множество и единое, покой и движение и так далее, а затем докажет, что они в самих себе способны смешиваться и разделяться, вот тогда, Зенон, я буду удивительным образом приятно поражен.* [129d6–e4]

Сократ перешел к последней гипотезе, касающейся общности эйдосов, и сказал, что все они подвергаются <разделению>[56] и соединению. В самом деле, должны существовать сразу два состояния рассматриваемых божественных предметов: их неслитное единство и нерасторжимая раздельность, с тем чтобы 769
они смогли пребывать друг в друге и в то же время сохранить собственную чистоту. Итак, Сократ *будет приятно поражен*, если кто-нибудь сможет доказать, что умопостигаемые эйдосы одновременно и объединены, и разделены и что они в своем единстве не теряют собственной несмешанной чистоты, а в раздельности сохраняют божественную общность, и что они одновременно разделены и соединены, как гласит оракул, *«связью Эрота чудесной»* [1]:

...он, от ума появившись, во-первых,
В будущем смог меж собою огонь и огонь сочетать,
В кратер-источник внеся их, где огненный цвет сохранился [2]*...*

Итак, Сократ стремится наряду с раздельностью выявить также слияние, свойственное неделимым умопостигаемым ипостасям; он просит присутствующих мужей помочь ему в этом. Он

---

[1] Халдейские оракулы, фр. 42.1. [2] Там же, фр. 42.1–3.

восхищается их учением, в котором одновременно и в единстве, и в раздельности рассматриваются умные силы, повелевающие чувственно воспринимаемым: подобие и неподобие, высшее множество и единое, а также божественные покой и движение (данную пару он добавил к упоминавшимся выше). Ведь Зенон уличает в несообразности тех, кто отделял многое от единого, не только на примерах, обсуждавшихся выше, но и на данном. Действительно, он приводит доводы, основанные не только на понятиях подобного и неподобного или лишь единого и множества, но говорит также и о покое, и движении[57]. В самом деле, он доказывает, что, если многое не будет участвовать в едином, тогда одно и то же будет покоиться и двигаться в одном и том же отношении. Все покоящееся располагается в каком-либо едином, а все движущееся выходит за пределы единого, так что, если многое не будет участвовать в едином, оно не сможет достигнуть состояния покоя, однако, с другой стороны, если бы самим неучастием в каком-либо едином оно обладало бы как своего рода общим свойством, то оно пребывало бы в чем-то одном, и потому оказалось бы неподвижным. Следовательно, одно и то же тогда было бы и движущимся, и покоящимся, а значит, не может существовать многого, полностью лишенного единого.
770 Таково рассуждение Зенона в данном случае.

Сократ со своей стороны, поскольку уже была строго обоснована необходимость участия любого многого в единстве, с радостью принимает доказательство того, что многие вещи в нашем мире не только разделены, но и объединены между собой. При этом он просит <Зенона> не останавливаться на том, что одна и та же чувственно воспринимаемая вещь движется и покоится, а перейти к умным монадам и показать, в каком смысле они объединены между собой и в каком — участвуют друг в друге. Действительно, то, что в нашем мире множества участвуют в каких-то монадах, при посредстве которых их раздельность и рассеянность превращаются в единую взаимосвязь, было доказано совершенно точно.

Однако, прежде чем мы перейдем к Парменидову высшему единству, мы должны применительно ко многим незримым и несоотнесенным монадам рассмотреть то, каким образом они пребывают друг в друге, в каком смысле им свойственны соприродная общность и неслитная чистота, как подобие сочетается с неподобием, каким образом единое и множество пронизывают друг друга, а также в каком смысле покой и движение участвуют друг в друге.

Тот, кто сможет надлежащим образом рассмотреть смешение и переплетение эйдосов, на деле приятно поразит Сократа, восхищение которого будет отнюдь не случайным. Ведь добавка *«удивительным образом»* подчеркивает его восхищение и указывает на его подлинность, истинность и достоинство. Значит, Сократ по очереди переходит из одного описанного состояния (отрицание, прозрение, надежда) в другое. В первое из них он впадает после того, как обратил внимание на слияние и смешение божественных эйдосов, во второе приходит, заметив их простую общность, в третье же — учтя их существующие одновременно единство и раздельность. Последний вывод он добавил в последнюю очередь, и, словно при помощи палочек для добывания огня[58], зажег для себя свет <истины>, бросив пристальный взгляд на предмет рассмотрения в непосредственной обращенности (ἀνάτασις) к самим эйдосам[(1)].

Вот что следует сказать относительно способа рассуждений в комментируемом месте и их общего замысла. Теперь нам необходимо рассмотреть действительные предметы, а именно то, что́ такое покой и движение, какому чину сущих они соответствуют; 771
кроме того, необходимо ответить на тот вопрос, участвуют ли они друг в друге. Я полагаю, каждому ясно: демиургический ум, гипостазирующийся в чистых и нематериальных мыслях, сверхкосмический демиург всех вещей в совокупности, должен быть неизменным по своей сущности и энергиям. Заметим при этом, что любой неделимый эйдос вечен, а все вечное обладает собственной природой в покое. И впрямь — то, что меняется по своей сущности или энергии и делается тем или иным или действует так или иначе, всегда оказывается делимым — либо изначально, либо в конечном итоге. Напротив, любой ум неделим, прост и нерожден. Значит, если всякий ум неделим, а все неделимое вечно и все вечное непоколебимо покоится, то, разумеется, понятно, что и каждый ум, и в первую очередь демиургический, пребывает в покое. Действительно, в той же мере, в какой он способен на большее, нежели умы, следующие за ним, он превосходит их и в плане неизменности своего положения. И если демиургический ум обосновывает в собственной целостности космос как целое, его общий облик, многих богов, обитающих в нем, его центры и оси, причем каждому названному он дарует устойчивую силу, то откуда еще он мог бы почерпнуть способность к этому, если не из собственной сущности?

---

(1) Ср.: *Платон.* Письма, VII, 341с5–d2.

Ведь он преподносит свои дары последующему хотя бы только благодаря собственному бытию.

Таким образом, демиургическому уму свойствен покой — причина всего покоящегося. Однако, разумеется, ему присуще также и движение. Действительно, если он является демиургом и если мыслит самого себя, значит, он, конечно же, действует; действием между тем называется совершенное движение, а демиургические творчество и мышление, безусловно, таковы. И если, как говорит <Аристотель>, движение оказывается для тел своего рода жизнью[1] [59], то тем более необходимо, чтобы животворящая причина также называлась движением, ибо жизнь всегда подразумевает способность к движению.

Далее, если демиург дарует становлению и небу движение, причем делает он это благодаря собственной сущности, то разве в нем самом в первую очередь не будет присутствовать движение? Действительно, все, созидающее при посредстве собственного бытия, передает своим творениям нечто, существующее
772 в нем. Например, огонь придает другим вещам теплоту, а вовсе не холодность, поскольку он воздействует своим бытием, а не действует по какому-либо предварительному замыслу, холодность же огню не свойственна. Точно так же и Солнце дарует свет, а душа — жизнь. Следовательно, если демиург привносит в то, что следует за ним, движение, то он несет в себе причину этого движения, гипостазирующегося наряду с покоем.

Итак, то, что в демиургическом уме присутствуют покой и движение, на основании сказанного вполне очевидно. Ясно и следующее: движение подразумевает вечность демиургического мышления и его деятельный промысел, а покой — всегдашнее постоянство энергии демиурга, поскольку он оберегает его деятельную силу. В самом деле, разве не благодаря движению его промысел обо всем оказывается неусыпным, цветущим и деятельным? И разве не вследствие покоя этот промысел пребывает устойчивым, неизменным и неуклонным?

Таким образом, необходимо сделать вывод о том, что оба обсуждаемых рода (покой и движение) располагаются в демиурге. Однако следует ли говорить об их участии друг в друге или же нет? Элейский гость в «Софисте», похоже, отрицает для них саму возможность смешения[2]. Ведь не может же быть такого, чтобы никакие роды сущего не смешивались между собой, как равным

[1] См.: *Аристотель.* Физика, VIII.1, 250b11 и далее. [2] См.: *Платон.* Софист, 255a4–b1.

образом и такого, чтобы все они допускали взаимное смешение, напротив, тождественное и иное способны образовывать некую общность, а движение и покой — уже нет. Тем не менее, когда в рассматриваемом сейчас диалоге Сократ говорит о своем восхищении тем, кто смог бы доказать способность <покоя и движения> сочетаться между собой, он, несомненно, оставляет в силе те рассуждения из «Софиста», в которых проводится различие между родами, отделенными друг от друга и образующими общность[1]. Сам он, пребывая в недоумении, стремится к тому, чтобы понять хоть что-нибудь, мудрец же <из «Софиста»>, проведя научное исследование данного вопроса, доказывает, что одни роды обособлены друг от друга, а другие сочетаются между собой, причем их способность к такому сочетанию не приводит к необходимости участвовать друг в друге (заметим, что «допускать» и «обладать способностью» — это одно и то же).

С другой стороны, меры раздельности и слитности для всех родов сущего, без сомнения, не будут одинаковыми. Ведь этим 773
родам всегда свойственны единство и раздельность, и нет ни одного рода, который не образовывал бы со всеми остальными общности, хотя одни из них, скорее, объединены, а другие разделены, и одни по преимуществу предпочитают участие друг в друге, а другие — сохранение собственной чистоты. Вот почему, сопоставляя покой и движение с другими родами, мы должны бы были говорить не об их неучастии друг в друге, а о том, что они не образуют общности и не могут быть смешаны. В самом деле, разве, пребывая в едином и принадлежа к одному ряду вещей, эти роды не будут любезны друг другу и не станут в каком-то смысле участвовать друг в друге, при том, что покой в плане деятельной энергии зависит от движения, а движение в отношении устойчивости своей силы — от покоя?

Действительно, должны ли мы считать покой бездействующим и безжизненным, или же и ему отчасти свойственны жизнь и энергия? Если бы он был бездействующим и безжизненным, то не порождал бы ничего и не выступал бы как умный эйдос, ибо все располагающееся в уме должно участвовать и в жизни, и не положено, чтобы ум образовывался из безмысленного, а жизнь — из безжизненного. И коль скоро на самом деле покой будет обладать жизнью и энергией, то ему будет свойственно движение. Далее, следует ли нам равным образом утверждать, что движение не действует устойчиво и неподвиж-

[1] См.: *Платон.* Софист, 255e8 и далее.

но? Но как еще мог бы действовать один из умных эйдосов? Мы же именно потому и называем причины такого рода неподвижными. Если же движение обладает неподвижной силой, значит, оно в каком-то смысле участвует в покое. Следовательно, обсуждаемые эйдосы причастны друг другу. При этом мы постоянно говорим об их несмешанности, потому что их инаковость и различия, свойственные им, значительно больше, нежели те, которые присущи тождественности и инаковости, ибо последние, скорее, объединены между собой, чем разделены, а покой и движение, скорее, разделены, нежели объединены.

Самое правильное — это сказать, что любой эйдос стремится быть и объединенным, и разделенным. В похожем смысле относительно вещей в нашем мире <Сократ> выше утверждал: каждый из нас является единым и многим; здесь же речь идет о его
774 восхищении тем, кто доказал бы, что любой умопостигаемый эйдос также есть нечто и разделенное, и объединенное. К тому же выводу можно было бы прийти и на том основании, что <Сократ> добавил: «*...в самих себе*»,— он ведь так и выразился. Он не сказал: «Между собой»,— чего можно было бы ожидать, если бы исследовалось смешение эйдосов. Он использовал выражение «*...в самих себе*», словно мы будем рассматривать, в каком смысле любой эйдос одновременно оказывается разделенным и смешанным, поскольку покой (а равным образом и движение) есть единое и многое, множественны и я, и ты, и любая чувственно воспринимаемая вещь и даже в горнем мире единое обращается во множество, а множество — в единство.

Итак, если бы мы придерживались таких воззрений, то было бы затруднительно проводить какие-либо параллели с несмешанностью покоя и движения, обсуждаемой в «Софисте» [1]. Комментируемый пассаж скорее созвучен написанному в «Филебе». Там <Платон> говорит следующее: то, что одна и та же чувственно воспринимаемая вещь является чем-то единым и многим, общеизвестно; исследовать стоит другое — то, в каком смысле единым и многим оказывается любая умопостигаемая монада [2]. Ведь здесь речь идет о разделенности и соединенности всякого умопостигаемого эйдоса, то есть о том же, что имеется в виду в комментируемом пассаже.

Вот что, во-первых, следует сказать об общности эйдосов между собой, а также каждого из них в самом себе, проявляющейся в их единстве и раздельности. А по поводу толкования

[1] См.: *Платон.* Софист, 255a4–b1. [2] См.: *Платон.* Филеб, 15a1 и далее.

их несмешанности и смешения, мы, пожалуй, предпочтем сослаться на наш комментарий к «Софисту»[60], ибо именно в этом диалоге Платон обсуждает вопрос об участии или неучастии родов сущего друг в друге[1].

Теперь необходимо дать ответ на следующий вопрос. Будут ли подобие и неподобие смешиваться не только друг с другом, но и со всеми остальными эйдосами, такими как покой и движение? И вообще — будут ли роды сущего смешиваться не только между собой, но и с видами сущего? Или какие-то среди них станут смешиваться только один с другим, а какие-то — нет. Отметим при этом, что даже предположение об участии причин в причинно обусловленном представляется абсурдным. Между тем пять родов сущего есть причина ипостаси всех эйдосов.

Стало быть, мы, вероятно, должны упомянуть здесь о том, что смешение может происходить многими различными способами. Действительно, предметы, занимающие равное положение, 775 смешиваются между собой одним способом, лучшие с худшими — другим, а низшие с высшими — третьим. Первые пронизывают друг друга и передают друг другу частицу своих сил. Вторые, проникая в худшее, даруют ему собственное своеобразие и присутствуют в нем в смысле сопричастности. Третьи, обосновывая себя в лучшем, словно *селятся у одного очага*[2] с ним и вкушают одно с ним умопостигаемое, ибо пребывают в этом лучшем как в своей причине. И если мы говорим об этом правильно, получится вот что. Эйдосы образуют между собой смесь первого вида, ибо их общность — та, которая присуща предметам одного порядка, и то же самое касается родов сущего. Последние смешиваются с эйдосами вторым способом, так как они привносят в них частицу самих себя. Наконец, эйдосы образуют с родами смесь третьего вида, поскольку первые обосновываются во вторых, объединяются и возникают, а вернее, заведомо существуют в них как в своих причинах благодаря ипостаси всего, пребывающей в неделимости[61].

Заметим, что предложенный подход отнюдь не является нашим собственным изобретением. Напротив, то же самое имеют в виду теологи, когда рассказывают о божественных браках[3]. В самом деле, простое единоприродное сопряжение и общность божественных причин они, говоря на мистическом языке, называют браком. Когда они усматривают такую общность в при-

---

[1] См.: *Платон.* Софист, 254b5 и *далее.* [2] *Эмпедокл,* фр. 147.1. [3] См.: Орфика, фр. 112.

менении к предметам одного порядка, они называют ее браком Геры и Зевса, Урана и Геи, Крона и Реи. Когда ее образует худшее с лучшим, они именуют ее браком Зевса и Деметры, а когда, наоборот, лучшее вступает в общность со стоящим ниже его, то такая ситуация именуется браком Зевса и Коры, поскольку одно дело — это божественные общности предметов одного порядка, другое — те, которые последующее образует с предшествующим, и третье — те, в которые предшествующее вступает вместе с последующим. Необходимо принимать во внимание своеобразие каждой такой общности и понимать его в переносном смысле — как свойственное не богам, а эйдосам.

776 После того как мы рассмотрели действительные предметы, давайте перейдем к тексту. Итак, во-первых, в том, что речь заходит о необходимости *выделить* участвующее и то, в чем оно участвует, умопостигаемое и чувственно воспринимаемое, и обособить лучшее от худшего, содержится намек на незапятнанную силу[62] ума, отсекающую от умных и божественных сущностей все материальное, составное и чужеродное.

Во-вторых, слова *«эйдосы сами по себе в их обособленности»* подчеркивают наличие у умных эйдосов непреклонной силы, сохраняющей их в непоколебимой чистоте.

В-третьих, их попарное перечисление указывает на их способности к порождению и к дарованию бесконечности, а то, что названы три пары,— на их телесиургические, всесовершенные и самодостаточные качества. Кроме того, порядок перечисления эйдосов описывает их связность и единство, поскольку вслед за словами *«подобие и неподобие, множество»* <Сократ> добавляет: *«...и единое, покой и движение»*. Множество здесь представлено как нечто родственное подобию и неподобию, а покой <и движение> — как близкое к единому. И если единое и множество, как было сказано, описывают целостность ума, то покой и движение соотносятся с первыми родами, а подобие и неподобие — со вторыми. И, без сомнения, можно заметить соответствие первой названной пары пребыванию в уме (ибо таково многое и единое), второй — выходу за свои пределы (поскольку выходящее за свои пределы в уме движется, покоясь), а третьей — возвращению (коль скоро все возвращающееся оказывается подобным и неподобным тому, к чему оно возвращается). Таким образом, трех названных антитез вполне достаточно.

Стало быть, указанные эйдосы по отношению к другим занимают положение наиболее общих родов. Начал же <Сократ> свое рассмотрение с них потому, что он воспроизводит здесь

последовательность рассуждений Зенона. Ведь о том, что он повторяет эту последовательность, когда говорит об эйдосах, ниже скажет сам Парменид: *«И представляется ли тебе каким-то таким подобие...а также единое и многое, как и все то, о чем ты сейчас слышал от Зенона?»* [1] 777

Смешение эйдосов описывает их нерасторжимую общность и нематериальное единство. Вероятно, этот термин указывает также на их первую действующую природу, на то, что они выступают в качестве истока. Ведь как раз эйдосы кое-кто обычно и называет *кратерами-истоками* [2], причем в число таких людей входит даже сам Тимей, именующий *кратером* [3] причину, выступающую в качестве сосуда, в котором смешиваются роды сущего. Таким образом, в комментируемом пассаже слово *«смешение»* <Платон> использует в том же самом смысле, что и указанные мужи. Действительно, философ знает о многих смешениях. Например, в «Тимее» он упоминает о Зевсовом смешении, а в «Филебе» — о Дионисовом и Гефестовом [4].

Наконец, заключительное обращение *«Зенон»* (данное имя произносится в звательном падеже) подчеркивает признание <Сократом> учения этого мужа и его рассуждений, а также верность всей его теории. Сократ чуть ли не падает Зенону в ноги и в единстве, и в общности с ним обращается к одному лишь Парменидову уму. Вот почему именно Парменид ниже отвечает <Сократу>: из этих слов он узнал о свойственной тому остроте и ясности ума и одержимости божественными предметами, максимально возможными в его юном возрасте; кроме того, он понял, что тот среди присутствующих наиболее подготовлен для изучения мистической теории божественного.

> *Я полагаю, сделать это — поступок в высшей мере мужественный, однако я уже сказал: я удивился бы намного больше, если бы кто-нибудь, понимая, что данная апория многими способами словно вплетена в сами эйдосы, как вы проследили ее в применении к зримым вещам, распространил бы соответствующее доказательство на постигаемые в рассуждении предметы* [129e4–130a2]

В этом пассаже кратко описываются весь замысел Сократа и вся цель его рассуждений. В самом деле, здесь он воспева- 778

[1] *Платон.* Парменид, 130b3–5. [2] Халдейские оракулы, фр. 42.3. [3] *Платон.* Тимей, 41d4. [4] См.: *Платон.* Филеб, 61b11–c2.

ет рассуждение Зенона, называя его *мужественным поступком*, причем не только потому, что тот неприкрыто обличает безмыслие большинства людей или что тот соотносится с Парменидом так же, как *помощники* со *стражами*[1], но и потому, что тот сказал: его сочинение было написано под влиянием юношеской страсти к спорам. Действительно, <Сократ> меняет определение «из страсти к спорам» на «мужественно», тем самым превращая страсть в добродетель,— а разве подобало бы поступить иначе юноше в беседе с тем, кто лучше его?

Итак, как я и сказал, <Сократ> воспевает трактат Зенона со своего рода блистательной неистовостью, но при этом предлагает перейти в рассмотрении от зримого к невидимому. В самом деле, допустим, доказано, что вот в этих зримых вещах присутствуют некие монады. Ведь если Зенон говорит о любом множестве, что оно не лишено единого, то все равно, будут ли гипотетически исследоваться умопостигаемое, рассудочное или чувственно воспринимаемое множество, ибо он не приписывает этому многому качественной определенности, напротив, он указывает на каждый неверный вывод, имея в виду, скорее, многое как таковое. Однако большинство людей, против которых и направлена его книга, похоже, рассуждали лишь об отдельных зримых предметах.

Допустим, уже доказано: среди зримого присутствуют монады, выступающие как своего рода связки для множества. «Докажите теперь мне,— говорит Сократ,— что и среди умопостигаемого имеется общность эйдосов, дабы, как вы выявили для большинства людей единство и множественность зримых вещей, вы показали бы, что и там все эйдосы смешаны между собой и отделены друг от друга». Сократ мог бы, пожалуй, упомянуть еще и о своей вере в объединенность высших эйдосов, какая присуща вот этим, зримым[63], но спрашивает он лишь о том, *как* они объединены. Действительно, их простота повергает его в недоумение по тому поводу, будут ли они одновременно объединены и разделены, в то время как в применении к составным вещам уже доподлинно известно, что они обладают обоими этими свойствами. Кроме того,— мог бы, пожалуй, сказать <Сократ>,— неясно следующее: если эйдосы на самом деле объ-
779 единены и разделены, то разве могли бы они столь же легко приходить в подобные состояния, как это имеет место в случае зримых вещей?

---

[1] *Платон*. Государство, IV, 438с8.

В самом деле, зная о каких-либо возможностях, мы часто задаемся вопросом, как они реализуются. Например, мы, вообще говоря, знаем, что боги вершат промысел о том, что способно его воспринять, и исследуем то, каким образом они осуществляют этот промысел. Зная, что эйдосам свойственны единство и раздельность, мы спрашиваем о том, как они им присущи, ибо, пытаясь ответить на этот вопрос, мы в ходе своего исследования сможем обнаружить причину, дарующую единство умопостигаемому. Ведь единая причина его смешения, безусловно, существует точно так же, как умопостигаемое оказывается причиной общности чувственно воспринимаемого, поскольку соответствующие общности есть монады, привходящие в последнее свыше.

Вот каков общий смысл данного пассажа. Что касается выражения *«многими способами словно вплетена»*, то выше уже было сказано: предметы одного ряда смешиваются между собой, худшее образует общность с высшим, а лучшее дарует собственную частицу стоящему ниже; каждый эйдос отделен от себя и смешан с собой. На языке философов ты назовешь подобные состояния переплетениями, а на теологическом — священными браками и рождением совместного потомства; сам <Платон> упоминает об этом в «Софисте»[1].

<...> Отметим, что то же самое Сократ говорил и в «Филебе»: он удивился бы, если бы кто-нибудь, перейдя от чувственно воспринимаемых предметов к монадам эйдосов, доказал, что каждая из них является единым и множеством[2] [64].

— Пока Сократ это говорил, — сказал Пифодор, — мне казалось, что Парменид и Зенон будут досадовать из-за каждого его слова; однако они внимательно слушали его и, часто переглядываясь между собой, улыбались, словно восхищаясь Сократом; именно об этом, когда тот закончил, сказал Парменид. [130а3–8]

То, что Пифодор по своим способностям стоит ниже Сократа, на основании сказанного знающим людям вполне очевидно. В самом деле, он, во-первых, не понял смысла Сократовых слов, а именно того, что они содержат обращенную к присутствую- 780
щим мужам просьбу поделиться знанием и перейти к гипотетическому рассмотрению высших предметов. Он решил, что возра-

(1) См.: *Платон.* Софист, 242d1–2. (2) См.: *Платон.* Филеб, 14с7 и далее.

жения <Сократа> имеют своей целью опровержение их воззрений и высказаны из любви к спорам. Во-вторых, он не осознал всего величия этих мужей, причем даже того из них, учеником которого был он сам. Напротив, он счел, что они занимаются бездушной софистикой и раздражаются, когда кто-нибудь высказывает какие-либо сомнения. Пришел же <Пифодор> к такому выводу, во-первых, потому что Зенон сказал: «*Ты полагаешь, будто данное сочинение было написано мною не в силу юношеской страсти к спорам*»[1], и, во-вторых, на основании следующих слов Сократа, сказанных им выше: «*Он... попытался привести нас к ложному выводу, будто он говорит что-то иное*»[2]; «*Если бы кто-нибудь доказывал, что сами подобные становятся неподобными или неподобные подобными,— вот это, как я полагаю, было бы диво*»[3]; «*Он говорит не что-то удивительное*»[4], когда доказывает, что подобное имеет место в отношении чувственно воспринимаемых вещей. Поскольку <Сократ> постоянно высказывается в таком духе, <Пифодор> и решил, будто он сверх меры дерзок, а те, к кому эти слова относятся, чуть более холодны, нежели это подобает людям, обладающим философским складом ума. Однако на основании сказанного очевидно: сам-то он в своей жизни куда менее совершенен, ибо он был смущен апориями, предложенными Сократом, и не понял ни цели Сократа, ни замысла и величия духа божественных мужей <...>

Впрочем, <Пифодор> не совсем уж равнодушен к философии по своему нраву и не тяготеет к софистике. Во всяком случае, пересказывая содержание беседы, он не скрыл своих переживаний, с тем чтобы сообщить и рассказать всем о жизни тех, кто достиг совершенства в изучении первой сущности. Итак, в ходе второй беседы он указывает присутствующим на собственное несовершенство и на полноту знания своих учителей. В самом деле, во-первых, последние *внимательно слушали* <Сократа>, понимая его боговдохновенный трепет и стремление постигнуть умозрительные учения о нематериальном. Во-вторых, они *переглядывались между собой*, поскольку Сократ на самом деле излагал
781 их мистическую теорию так, как это подобает. Действительно, те вопросы, которые они обсуждали в своем тесном кругу в ходе бесед, не преданных огласке, Сократ благодаря своей одаренности поднимает перед слушателями совершенно открыто. В-третьих, они *улыбались так, как будто восхищались им*, и то, что они это

---

[1] *Платон.* Парменид, 128e2–3. [2] Там же, 128a7–8. [3] Там же, 129b1–3. [4] Там же, 129d5–6.

делали, символизирует их благость. Ведь они не пали духом, выслушав предложенные апории, а, наоборот, обрадовались, увидев достойную встречу собственных догматов.

Вот почему Парменид не остается безучастным и, когда Сократ *заканчивает*, произносит ответную речь; Платон здесь, разумеется, имеет в виду еще один божественный символ. В самом деле, до того как человек удостоится присутствия божественного, ему необходимо подстегивать себя и воскрешать божественное начало своей души для участия в лучшем. Когда же появится горнее сияние, следует соблюдать спокойствие, что, собственно, Сократ и делает, ибо, заранее подготовившись к восприятию теории этих мужей и в своих рассуждениях открыв и показав им эту свою готовность к ее постижению, он прекращает говорить и лишь воспринимает те майевтические[65] наставления, которые они даруют ему.

> — *Сократ,— сказал он,— сколь достоин ты восхищения за то рвение, которое проявляешь в рассуждениях!* [130а8–b1]

Парменид решил принять участие в беседе, как он сам говорит, потому что он увидел остроту ума и рвение Сократа, который не вытерпел ограниченности рассуждений сферой зримых вещей и излишнего сосредоточения на монадах, соотнесенных с ними. Напротив, он обратил свой ум к нематериальным, бесчастным и умным монадам и тем самым словно замкнул на едином-в-себе круг божественного, совершившего выход за свои пределы во множество — ибо само божественное в собственном низшем чине, следуя в таком выходе за свои пределы за силой, порождающей последующее, смыкается со своим началом. Действительно, уже было сказано: в то время как Зенон часто оспаривал мнения большинства людей, Сократ, со своей стороны отойдя от множества, восходит к единому; первый соот- 782
носил множество с единым, а второй уходит от рассмотрения многого и возвращается к Парменидову единству, ибо отеческому и монадическому <соответствует покой>[66], следующему за ним — порождающая сила, распространяющаяся на множество, а третьему, располагающемуся после него,— способность к возвращению, в ходе которого вышедшее за свои пределы восходит к покоящейся причине. Стало быть, поскольку Сократ в своем чине именно это и делает, Парменид, наконец, начинает с ним общаться. Ведь первое не может поднести свои дары третьему до

тех пор, пока то не вернется к нему, и лишь когда в ходе возвращения это третье достигнет полного соприкосновения с первым, оно сможет даровать ему что-либо.

Так вот, решив, как мы сказали, принять участие в беседе, <Парменид> начинает со своего рода призыва, привлекая к себе внимание <Сократа>. Ведь обращение «*Сократ*» — это не просто пустое имя, оно указывает на душевное единство собеседников, ибо истинный Сократ и есть тот, кого <Парменид>, похоже, призывает не отвлекаться и сосредоточиться в своей юной душе, поставив на первое место ее единство с умом. К этому призыву он присоединяет похвалу, тем самым придавая тому больше сил. Действительно, одобрение, которое божественные мужи высказывают благородным юношам, делает их сильнее и позволяет воспринять бóльшие блага. Итак, <Парменид> хвалит <Сократа> за его благоговение перед умопостигаемым и тем самым придает ему силы. В третий же черед <Парменид> спрашивает <Сократа> об ипостаси эйдосов, пробуждая тем самым умное начало в нем, ибо кому еще свойственно созерцать умопостигаемое, если не уму и не умной жизни? Таким образом, если, обращаясь к <Сократу>, <Парменид> дарует ему единство, а одобряя, — силу, то, задавая соответствующий вопрос, он помогает ему реализовать свой умный подход к вещам. И уже из этого очевидно, что первые божественные причины предоставляют последующему единство, силу и ум. А какой именно вопрос был задан, мы рассмотрим ниже.

Книга третья

Но скажи мне: проводишь ли ты сам то деление, о котором говоришь, и ставишь ли отдельно какие-то эйдосы сами по себе, а отдельно — то, что в них участвует? И представляется ли тебе таким, например, подобие само по себе, отдельно от которого мы обладаем частицей подобия, а также единое и многое, как и все то, о чем ты сейчас слышал от Зенона? 783

— По-моему, это так, — сказал Сократ. [130b1–6]

Прежде всего <Парменид> переспрашивает <Сократа> относительно ипостаси эйдосов: считает ли тот, что они являются причинами многих вещей, обособленными от них, и сам ли он пришел к представлению об ипостаси этих предметов или же услышал о ней от кого-то другого. И данный вопрос он задает отнюдь не случайно. Он, разумеется, стремится понять, ограничивается ли Сократ по данному поводу лишь мнением, почерпнутым *из чуждых источников*[1], или же сам умным образом побудил себя к выработке подобных воззрений, а значит, действует в согласии с умом и рассматривает прежде соотнесенных монад обособленные, а прежде выступающих предметом сопричастности — безучастные. В самом деле, вполне естественным было бы, чтобы данное учение стало известным <Сократу>, поскольку Парменид и его ученики придерживались примерно такого же мнения; тогда, поверив этому мнению, он мог просто повторять его, а вовсе не следовать собственным убеждениям.

Таким образом, Парменид, задавая этот вопрос, ставит своей целью не что иное, как пробуждение ума Сократа и его подготовку к созерцанию умопостигаемого, причем обращается он именно к его уму, а не ко мнению, которого тот мог бы придер- 784

[1] *Платон.* Федр, 235c8–d1.

живаться. Действительно, те зрелища, которые Парменид намеревается открыть взору своих слушателей в предстоящих рассуждениях, предназначены лишь для ума. И из утвердительного ответа Сократа необходимо сделать следующий вывод: стало быть, он уже имел некоторое представление не только об определяемых предметах, но и о самих обособленных эйдосах, причем, скорее всего, он пришел к тезису об их существовании отнюдь не потому что занимался определениями, как утверждает Аристотель[1], а потому что благодаря своему подлинно божественному рвению сам проникся интуитивным пониманием идей, поскольку, несмотря на свой юный возраст, он, очевидно, побудил себя к созданию их теории по собственному почину. Вот о чем прежде всего его и спросил Парменид.

Пусть именно это и будет сказано по поводу текста. Теперь же нам следует перейти к теории действительных предметов. Итак, исследования, посвященные идеям сталкиваются с четырьмя проблемами. Первая — это та, существуют ли сами эйдосы (ибо разве можно было бы их вообще изучать, предварительно не достигнув согласия в этом вопросе?). Вторая — та, у каких вещей имеются эйдосы, и у каких их нет (поскольку и это положение вызывает многочисленные споры). Третья — та, какими именно являются эйдосы и каково их своеобразие. Четвертая — та, почему они выступают предметом сопричастности для вещей в нашем мире и каков способ этого участия. Последние три вопроса были упомянуты и, более того, достаточно полно рассмотрены в комментируемом диалоге, что же касается первого, то он не получил здесь никакого освещения, и Платон, вероятно, предоставил нам возможность исследовать его самостоятельно. И коль скоро согласия в этом пункте необходимо
785 достигнуть в первую очередь, давайте проведем собственное исследование и рассмотрим то, при посредстве каких рассуждений можно было бы прийти к гипотезе об идеях и как следовало бы доказывать то, что они существуют, перед лицом тех, кто ревностно стремится к этому.

Аргументы в пользу теории идей

Первый аргумент. Начать же необходимо вот с чего. Будет ли космос (разумеется, я имею в виду телесный космос как таковой)

---

[1] См.: *Аристотель.* Метафизика, XIII.9, 1086b3.

самогипостазирующимся, <или мы должны полагать, что он зависит от какой-то внешней по отношению к нему причины>[1]? Именно такой вопрос следует задать первым.

Итак, если мы станем основываться на предположении, что зримый космос гипостазировался по внутренним причинам, мы будем вынуждены прийти к большому числу заведомо неверных выводов. Например, все самогипостазирующееся должно быть не делимым на части. В самом деле, все создающее и порождающее, безусловно, бестелесно, ибо даже тела созидают при посредстве бестелесных сил, например огонь — при помощи тепла, а снег — благодаря холоду. И если творческое начало с необходимостью бестелесно, и в самогипостазирующемся одно и то же является создающим и создаваемым, а также порождающим и порождаемым, стало быть, самогипостазирующееся во всех отношениях не делимо на части. Однако космос в действительности не таков, поскольку <он телесен, а> любое тело делимо во всех смыслах. Значит, космос не будет самогипостазирующимся.

Далее, все самогипостазирующееся оказывается также самодействующим, поскольку порождающему себя по природе, разумеется, свойственно действовать в отношении себя, коль скоро творение и рождение — это действия. Между тем вот этот космос не является самодвижным вследствие своей телесности. Во всяком случае, ни одному телу как целому по природе не положено одновременно двигаться и приводить в движение, так как тела как целое не могут, скажем, и нагревать себя, и быть нагреваемыми собой: поскольку они нагреваются, они не будут теплыми, а поскольку нагревают, они будут обладать теплом. 786
Следовательно, одно и то же и будет, и не будет теплым.

Кроме того, ни одно тело не может приводить себя в движение в смысле изменения, и точно так же оно не способно создавать для себя движение любого другого вида. Вообще же говоря, всякое телесное движение, скорее, похоже на претерпевание, а самодвижная энергия нематериальна и не делима на части. Таким образом, если космос телесен, значит, он не будет самодвижным, а стало быть, и самогипостазирующимся.

И если космос не является самогипостазирующимся, то он, очевидно, гипостазируется под действием чего-то другого, выступающего в качестве его причины. В самом деле, то, что не является самогипостазирующимся, может быть двух видов: одно оказывается чем-то лучшим, нежели любая причина, а другое — худшим. И вслед за лучшим идет самогипостазирующееся, а худшее зависит от чего-то иного, его причины, которой, разумеется,

и оказывается самогипостазирующееся[2]. Таким образом, необходимо, чтобы космос происходил от другой, лучшей, причины; пусть у нас именно это и будет считаться доказанным: космос зависит от высшей причины.

Так вот, создает ли эта причина космос, следуя своему предварительному замыслу, который она выработала при посредстве некоего рассуждения, или же она производит на свет Всё благодаря только своему бытию? Если бы она действовала в соответствии с неким предварительным замыслом, то ее творчество было бы непостоянным и двусмысленным, оно подразумевало бы то одни, то другие действия. Стало быть, тогда космос был бы подвержен гибели. В самом деле, то, что возникает как результат причины, которая в одни моменты движется так, а в другие иначе, само оказывается изменчивым и подверженным разрушению. И если тот космос, который существует в реальности, вечен (доказывать это ныне не является нашей задачей), значит, создающее его действует благодаря своему бытию.

Кроме того, вообще говоря, все то, что творит по предвари-
787 тельному замыслу, разумеется, обладает неким творческим началом, которое созидает самим своим бытием. Например, наша душа, совершающая большинство своих действий по предварительному замыслу, жизнь телу тем не менее дарует благодаря собственному бытию. Безусловно, она с необходимостью пронизывает положенное ей в основу, в результате живущее собственной жизнью, и при этом сама душа никак не рассеивается в этом положенном ей в основу[3]. Действительно, если бы наша жизнь была реализацией некоего нашего предварительного замысла, то возникающее в результате живое существо с легкостью распалось бы при подходящем стечении обстоятельств, поскольку душа в такие моменты противилась бы общности с телом.

Далее, не все то, что создает благодаря своему бытию, способно к творчеству иного рода, основанному на свободном волеизъявлении. Например, огонь, когда он присутствует, всегда нагревает и не делает иного по собственной воле; действовать свободно не способен также снег и вообще какое-либо тело в той мере, в какой оно оказывается телом. Итак, если созидать своим бытием свойственно большему числу предметов, нежели действовать по собственному выбору, значит, творчество первого вида, очевидно, появляется под действием более священной и высшей причины[4]. И это совершенно естественно, ибо тому, что творит создаваемое им благодаря собственному бытию, свойственно беззаботное творчество; первую же беззаботность необходи-

мо относить на счет божественного, поскольку и мы сами живем беззаботно и легко, когда образ нашей жизни божествен и согласуется с добродетелью.

Итак, если существует причина Всего, создающая его благодаря своему бытию, а такое творящее своим бытием созидает на основании собственной сущности, то оно оказывается в первую очередь тем, чем его творение будет во вторую, и именно то, чем созидающее является в первом смысле, оно предоставляет создающемуся — но уже во втором. Например, огонь дарует тепло другому, и при этом сам оказывается теплым, а душа предоставляет жизнь и сама обладает жизнью. Ты мог бы, пожалуй, легко проверить истинность данного рассуждения и в применении к любому другому предмету, творящему при посредстве самого своего *бытия*.

Стало быть, и причина Всего, создающая его благодаря своему бытию, является в первую очередь тем, чем космос оказы- 788
вается во вторую. И если космос на самом деле есть плерома разнообразных эйдосов, значит, эйдосы присутствуют и в его причине, хотя и некоторым подобающим ей способом. В самом деле, одна и та же причина гипостазирует и Солнце, и Луну, и человека, и коня — и вообще эйдосы во Всём. Следовательно, в первом смысле они располагаются в такой причине Всего и это касается другого Солнца, отличающегося от зримого, другого, человека, а равным образом и любого иного эйдоса.

Значит, существуют эйдосы, предшествующие чувственно воспринимаемым, их демиургические причины, изначально располагающиеся в единой причине всего космоса. И если кто-нибудь станет утверждать: космос, несомненно, обладает причиной, однако не творческой, а целевой [1], и все вещи в нем соотносятся с данной причиной так, что их состояние оказывается наилучшим, и потому подобный дар предоставляет им само благо, которое в качестве причины печется обо всем, — так вот, пусть этот человек скажет, получает ли космос что-либо от блага в результате своего стремления к нему или же нет.

Действительно, если космос не получает от блага ничего, а значит, ничего не вкушает от вожделенного, ему, разумеется, будет свойственно лишь пустое стремление. А если он получает от блага что-то, такое получаемое, безусловно, является в первом смысле самим благом, которое дарует нечто космосу; следовательно, само благо не просто предоставляет космосу какое-то

[1] См.: *Аристотель*. Метафизика, XII.10, 1075a10 и далее.

определенное благо, но дарует последнее в согласии с собственной сущностью. И если дело обстоит именно так, значит, благо будет гипостазировать Всё, коль скоро в первую очередь оно окажется причиной его бытия (ибо иначе оно не смогло бы даровать ему благо в согласии со своей сущностью). Стало быть, мы придем к выводу, сделанному выше: благо окажется не только целевой, но и творческой причиной Всего.

Второй аргумент. Во-вторых, давайте присовокупим здесь следующее рассуждение. Зримым вещам, именуются ли они равными или неравными, подобными или неподобными, как и, вообще говоря, всему чувственно воспринимаемому, всегда дается такое название, которое нельзя признать во всех отношениях
789 истинным. В самом деле, какое равенство может существовать в сфере зримого, если в ней оно смешано с неравенством? Какое истинное подобие может присутствовать в том, что полно неподобия? Где среди зримого может располагаться красота-в-себе, когда положенное ему в основу безобразно? Откуда благо в том, чему свойственно лишь бытие в возможности и что несовершенно? Следовательно, ни одна чувственно воспринимаемая вещь на самом деле не является такой, какой она именуется.

Не будут таковыми и небесные тела. Если ты рассмотришь их, то, разумеется, увидишь, что им свойственна бóльшая достоверность, нежели материальным вещам, но тем не менее не присуща полная точность во всех отношениях. Действительно, в случае протяженных предметов невозможно построить точный круг, а также обнаружить центр или полюс. Ведь разве могло бы то, природа чего неделима и непротяженна во всех отношениях, в своем совершенстве пребывать в протяженном и делимом?

Далее, наша собственная душа способна мыслить и порождать нечто, намного более точное и чистое, нежели зримые вещи. Во всяком случае, она словно подправляет любой видимый круг и говорит о том, насколько он отличается от точного. Ясно, что она видит какой-то другой эйдос, который прекраснее и совершеннее. В самом деле, если бы она не соприкасалась ни с чем таким и не созерцала бы чего-то более чистого, то она не могла бы говорить о том, что вот это является не подлинным прекрасным, а вон то — не совсем равное, ибо уже тем, что она говорит об этом, она подтверждает собственное ви́дение совершенных красоты и равенства.

Кроме того, если частная душа способна порождать нечто более совершенное и достоверное, нежели вот эти зримые вещи

и видеть в себе и точную сферу, и круг, и прекрасное, и равное, выдвигая тем самым на первое место тот или иной эйдос, неужели душа всего космоса не в состоянии ни породить, ни увидеть то, что прекраснее зримых вещей? В противном случае почему одна душа оказывается демиургической для Всего, а другая — для его части? Действительно, бóльшая сила приводит к более совершенным результатам, а нематериальное движение является теором[5] лучших мыслей.

Следовательно, творец космоса, разумеется, способен порождать и мыслить еще более точные и совершенные эйдосы зримых вещей. Стало быть, где же он их порождает и где созерцает? 790
Очевидно, в самом себе, ибо как раз себя-то он и созерцает. Значит, созерцая и порождая себя, он одновременно рождает и гипостазирует в себе еще более нематериальные и точные эйдосы зримых вещей.

Третий аргумент. В-третьих, если бы не существовало причины Всего, а все вещи возникали бы самопроизвольно, то как они сочетались бы между собой? Почему сущие вечны, их подавляющее большинство и все они возникают в согласии с природой, а предметов, появляющихся самопроизвольно, куда меньше?

И если есть единая причина, приводящая все вещи в соответствие между собой, то, если она не ведает себя, разве не будет стоять впереди нее другая причина, знающая себя и потому являющаяся причиной бытия такой единой причины причиной? Кроме того, причина, не ведающая себя, разумеется, будет чем-то худшим, нежели то во Всём, что познает себя, и одновременно она окажется чем-то лучшим, нежели это познающее себя во Всём, стоящее ниже ее, чего быть не может.

А если такая единая причина познает себя, то, очевидно, она знает о себе как о причине, а также ведает то, причиной чего она является. Поэтому она будет содержать в себе предметы своего познания. Если, следовательно, такой причиной выступает ум, то именно он и будет приводить все вещи в соответствие между собой. Действительно, демиург Всего един, а само это Всё разнородно, и отдельные его части отнюдь не обладают одним и тем же достоинством и положением. Кто же, если не гипостазировавший их, отмерил для них их достоинство? Кто, если не породивший вещи на свет, расположил каждый предмет в том самом месте, где это было необходимо: в одном — Солнце, в другом — Луну, в третьем — Землю, а в четвертом — великое небо? Кто соединил между собой все вещи и создал из них единую

гармонию, если не даровавший отдельным предметам сущность и природу?

Стало быть, если он упорядочил все и определил для каждой вещи подобающее ей место, то он, конечно, не мог не ведать о порядке действительных предметов и об их беспорядке. Творчество, не связанное с познанием, свойственно скорее неразумной природе, но никак не божественной причине, ибо оно подразумевает необходимость, а не умную предусмотрительность. И коль скоро творец, мысля о себе, ведает себя и потому знает, какой сущностью он обладает (что он является неподвижной причиной и предметом стремления для всех вещей),— так вот, стало быть, он знает и то, предметом стремлений для чего он яв-
791 ляется, и это знание является для него отнюдь не привходящим признаком, а неким сущностным качеством.

Итак, либо он не будет ведать о том, что́ он есть по сущности, либо, зная это, он будет ведать и о себе как о предмете стремления всех вещей, а потому и об их стремлении к себе и, следовательно, о том, каковы все эти вещи. Действительно, ни науке, ни тем более мышлению никак не свойственно знать об одной из соотнесенных вещей совершенно точно, а о другой — лишь приблизительно. И, зная со всей определенностью о том, что стремится к нему, он ведает и о его причинах, поскольку созерцает себя, а не то, что следует за ним. И если он не напрасно владеет причинами всех предметов, то, разумеется, он должен определять их порядок. Поэтому он и окажется неподвижной причиной всех вещей, ибо обусловит их положение самим своим бытием.

Наконец, мыслит ли он все вещи потому, что намеревается создать их, или, наоборот, он гипостазирует их потому, что ранее мыслил о них? Если бы он мыслил все предметы лишь потому, что он собирается создать их, значит, его внутренняя энергия и обращенностью к себе были бы чем-то худшим, нежели направленность вовне, и знание о сущих он имел бы ради другого, а следовательно, познавал бы сущее для последующего. И коль скоро подобные выводы неверны, стало быть, он оказывается творцом всех вещей, потому что мыслит самого себя. И если это так, он создает такие внешние предметы, которые близки существующим внутри него. В самом деле, именно таков соответствующий природе порядок действительных предметов: энергия, обращенная вовне, зависит от внутренней[6], а весь космос в целом — от всесовершенной монады идей, части же Всего в нашем мире — от разделенных монад.

Четвертый аргумент. В-четвертых, в дополнение к сказанному мы должны рассмотреть еще и вот какой вопрос. Мы утверждаем: от человека рождается человек и от каждого существа — подобное ему. Так вот, как и каким образом оно появляется? Ведь ты не мог бы, конечно, сказать что рождение подобных существ происходит самопроизвольно, ибо ни природа, ни бог не создает ничего просто так. Вообще говоря, описанное имеет место почти всегда, а самопроизвольное рождение — лишь в редких случаях.

И если рождение человека происходит отнюдь не самопроизвольно, то как именно? Скорее всего, скажешь ты, из семени.
В самом деле, пшеничное зерно, брошенное в почву, вырастает 792
в колос, а фиговое — в смоковницу. Значит, и человек рождается от человеческого семени. Однако я-то ведь спрашиваю вовсе не о том, откуда появляется какой-то определенный человек, поскольку тот, кто рождается из семени, будет не просто человеком, а именно к а к и м - т о человеком, ибо человек как таковой существует всегда, и семя также появилось от человека. Допустим, человек происходит из семени. Однако это семя содержит его логос в возможности, а не в действительности, поскольку оно, будучи телом, не способно вместить в себя логосы в неделимости и в действительности. Стало быть, что́ же будет содержать логосы в действительности? Ведь бытие в действительности всегда идет впереди бытия в возможности, ибо последнее вследствие своего несовершенства нуждается в чем-то другом, что довело бы его до совершенства.

Ты можешь сказать: <человека рождает> природа матери. В самом деле, именно она доводит до совершенства логосы и словно вылепливает возникающее в окончательном виде. Ведь плод, разумеется, создает не зримый эйдос матери, а ее природа, сила, которая бестелесна, или, как мы именуем ее, начало движения. Итак, если природа переводит логосы, заложенные в семени, от возможности к действительному воплощению в некоторой форме, то она, вероятно, должна содержать в себе эти логосы в действительности; именно поэтому, будучи неразумной и лишенной воображения, она тем не менее выступает как причина физических логосов. Стало быть, разве можем мы сказать, что природа людей обладает человеческими логосами, а та, которая заключена во льве, не имеет львиных, например головы, гривы, ног и всех остальных частей льва? Но почему тогда, если выпадет зуб, на его месте вырастет другой, хотя в нем и нет силы, способной создавать зубы? Почему природа творит

не только кости, но одновременно и плоть, и все остальные части живого существа? Ведь одно и то же не могло бы, пожалуй, создавать столь разнообразные по своей дифференцированности органы, да еще и при том, что это создающее по своей сущности неразумно. Далее, следовательно, что же, природа животных будет содержать в себе их логосы, а растительная — нет? Однако
793 ведь и растениям свойствен определенный порядок рождения, а сама растительная жизнь словно свидетельствует о своем соответствии соотнесенным с ней причинам. Значит, на основании того же самого рассуждения ясно, что природа растений также объемлет в себе зримые логосы.

Давайте в заключение перейдем к единой природе земли, равным образом порождающей все то, *что на земле обретает свой дух, пресмыкаясь* [1]. Итак, разве она не будет заключать в себе логосы произрастающего на ней? Ведь в противном случае по какой еще причине мы можем наблюдать рождение, не связанное с возникновением от подобного, например происходящее в результате брожения? Почему какие-то предметы будут появляться и таким путем? По какой причине на одном участке земли будут произрастать различные виды растений, причем без какого-либо вмешательства человека? Скорее всего названные факты свидетельствуют о том, что всеобщая природа земли содержит в себе логосы и творческие силы, направленные на воспроизводство во всех перечисленных случаях.

Да и чего тут много говорить? Двигаясь вверх описанным образом, мы обнаружим природу, соответствующую каждому ряду живых существ и охватывающую их, а также природу, заключенную в Луне, которая содержит в себе эйдосы, связанные со всеми такими рядами. Действительно, именно эта природа управляет любым рождением, и в ней предвосхищена обособленная монада материальных природ. Так, совершая свое восхождение через <небесные> сферы, мы наконец придем к самой природе Всего. Мы спросим, будет ли она содержать в себе эйдосы или нет, и будем требовать от собеседника согласия в том вопросе, что в ней располагаются логосы, творческие и движущие силы всего зримого. В самом деле, все силы, распространяющие свое влияние даже на низшее, гипостазируются как лучшие и совершенные в стоящем на шкале общности выше него.

Таким образом, природа Всего, мать всех вещей, будет содержать в себе их логосы. Ведь в противном случае получилось бы

---

[1] *Гомер.* Одиссея, XVIII.131.

нечто невообразимое: искусство, подражая природным логосам, творит при посредстве каких-то своих логосов, в то время как сама природа созидает помимо логосов и не использует собственных внутренних мер. Однако если бы природа обладала 794
логосами, то было бы необходимо, чтобы впереди нее располагалась другая причина, содержащая в себе эйдосы. Действительно, природа, погрузившись в тела, созидает в них, словно ремесленник, который, если, конечно, ты сможешь себе такое представить, погрузился бы в дерево и изнутри выдалбливал бы его, обрабатывал, сверлил и придавал бы ему форму. В самом деле, примерно в таком положении находится природа, одновременно и погруженная в тела, и обитающая в их скоплениях, и изнутри вдыхающая в них логосы и движение. Ведь у иноподвижного[7], пожалуй, должна бы быть какая-то причина, с одной стороны неразумная (с тем чтобы она не покидала тела, нуждающегося в причине, всегда сосуществующей с ним), а с другой — содержащая в себе логосы (чтобы она могла удерживать все тела в собственных для них границах и надлежащим образом приводить их в движение).

Итак, природа принадлежит другому, а не самой себе, поскольку в согласии со своим чином она неразумна. Однако необходимо, чтобы важнейшая причина была обособлена от того, что она творит. Во всяком случае, чем дальше находится создающее от создаваемого, тем чище и совершеннее его творчество. И вообще, если природа неразумна, то она нуждается в чем-то, руководящем ею. Стало быть, впереди природы идет нечто, обладающее логосами, от которых должны зависеть все предметы, располагающиеся в космосе. Действительно, как я полагаю, отдавать на откуп неразумным логосам все то, что само неразумным не является, скорее всего неправильно. Значит, необходимо, чтобы логосы располагались в чем-то другом, знающем о располагающемся в нем и действующем одновременно и как познающее, и как создающее. Ведь не следует же придерживаться мнения, будто сами мы познаем Всё и изучаем причины возникающего в нем, но при этом его творец не ведает ни самого себя, ни того, что он творит.

Следовательно, причина космоса обладает знанием, которое куда лучше, нежели наше собственное, поскольку она не только 795
познает, но и гипостазирует все вещи, в то время как мы лишь познаем. И если демиургическая причина Всего будет познавать все вещи, однако рассматривать она их станет как чисто внешние, стало быть, она не будет ведать себя и окажется чем-то худ-

шим, нежели частная душа. Если же она созерцает себя, значит, все умные и познающие эйдосы располагаются именно в ней, а отнюдь не вне нее и, уж конечно, не в области зримого.

Пятый аргумент. Далее, в-пятых, необходимо рассмотреть вот еще что. Говорят, все появившееся как результат неподвижной причины, само оказывается неподвижным и неизменным, возникающее же под действием движущейся, наоборот, способно к движению, изменчиво и пребывает то в одном, то в другом положении. Если это так, значит, все вечное и неизменное по сущности появилось как следствие неподвижной причины, ибо если бы оно возникло под действием движущейся, то оказалось бы изменчивым, что невозможно. Стало быть, все неподвижное возникло (разумеется, если можно вообще говорить о его возникновении) в результате действия неподвижной причины.

Далее, разве сможем мы отрицать причинную обусловленность возникновения просто человека (я имею в виду эйдос человека) или коня (его эйдоса), когда космос в целом гипостазировался как результат воздействия причины? Так что это за причина? Неподвижная или движущаяся? Если движущаяся, значит, эйдос человека с течением времени будет исчезать, ибо все гипостазировавшееся как результат движущейся причины входит в число вещей, которым по природе свойственно в конечном итоге гибнуть. Тот же вопрос я задам и относительно Солнца, Луны и всех остальных звезд: появились ли они под действием неподвижной или движущейся причины? И если они возникли как результат движущейся, им будет свойственна сущностная изменчивость, а если вследствие неподвижной, то где будут располагаться их неподвижные причины, как и причины всех эйдосов, вечно пребывающих в космосе? Очевидно, не в телах, ибо любому физическому телу по природе свойственно двигаться, а также не в природе, непосредственно связанной с телом, поскольку она неразумна, причинам же в собственном смысле этого слова необходимо быть умными и божественными.

Следовательно, неподвижные причины названных эйдосов в первом смысле располагаются в уме, во втором — в душе, в третьем — в природе, и лишь в последнем — в телах. В самом
796 деле, все такие эйдосы существуют либо как зримые, либо как незримые; они или не отделимы от тел, или могут быть обособлены от них. И если они способны существовать отдельно, то либо они неподвижны по своей сущности и энергии, либо в плане сущности неподвижны, а в смысле энергии движутся.

Таким образом, в своем исконном состоянии эйдосы неподвижны и неизменны как по сущности, так и по энергии. Другие, душевные эйдосы, неподвижны по сущности и подвижны по энергии. Третьи, природные эйдосы, незримы, но не отделимы от зримых вещей. Последние же зримы, располагаются в чувственно воспринимаемом и могут быть разделены на части. Вот каково низшее состояние эйдосов в их нисхождении и выходе за свои пределы.

Шестой аргумент. В-шестых, давайте рассмотрим вопрос об ипостаси эйдосов еще и другим способом, опираясь на природу самого доказательства. Действительно, все мы согласны, что любые доказательства строятся на основании первых и наиболее почитаемых посылок, и потому кое-кому кажется: доказательство столь велико и священно, что необходимо ставить его выше любого диаретического метода [1]. Итак, пусть именно таким и будет общеизвестный тезис, с которым согласятся все: доказательство строится на основании причин, которые по своей природе весьма достойны. Однако посылки, из которых исходят доказательства, являются всеобщими, ибо на их основе строится любое доказательство. Следовательно, они оказываются причинами того, что на основании их доказывается [2].

Стало быть, когда астроном говорит о необходимости выделить два соотносящихся между собой небесных круга, а затем больший круг в свой черед подвергнуть такому же дихотомическому делению, строит ли он доказательство или нет? Впрочем, какой будет дан ответ, неважно, он, безусловно, в любом случае будет исходить в своей интуиции из общего. Значит, где мы должны будем искать причины деления небесных кругов, которые оказываются более общими, нежели сами эти круги? Конечно же, не следует говорить о том, что такие причины располагаются в теле, ибо все сущее в теле является частным. Разумеется, эти причины должны находиться в сфере бестелесной сущности. Поэтому необходимо, чтобы впереди зримых предметов шли эйдосы, а причина бытия таких зримых вещей была более общей и значимой, нежели сами вещи.

Таким образом, на приведенном основании, как мы сказали, ясно следующее: поскольку наука требует того, чтобы общее считалось более священным и близким к причинам, нежели отдель- 797

[1] См.: *Аристотель.* Вторая Аналитика, II.5, 91b12 и далее. [2] См.: Там же, I.11, 77a5 и далее.

ное, эйдосы должны существовать прежде <тел>, а их ипостась быть обособленной.

* * *

Если хочешь, попытайся выяснить также то, на чтó опирался Сократ (или кто-нибудь другой, кто пришел в своих интуициях к представлению об эйдосах), вырабатывая свое представление о данной сущности. Так вот, муж, уже обратившийся к уму, обособившийся от составного, узревший душевную и телесную жизни в их раздельности и увидевший: нет ничего удивительного в необходимости выделить положенное в основу, предмет участия, располагающийся в этом положенном в основу и третье — обособленный и безучастный эйдос,— итак, такой муж испытывает священный трепет перед гипотезой об этих божественных монадах.

Действительно, обычный человек, поскольку его жизнь смешана с жизнью составного, не в состоянии различить предмет участия и безучастное, ибо тому, кто узрел обособленное, и самому подобает по возможности стать таковым, словно восстав из тела и сосредоточившись на обособленном в себе. Ревностный по своему нраву, он, обнаружив в себе соответствующую раздельность, распространит гипотезу о ней на все предметы и в результате придет к мысли, что впереди всех эйдосов, допускающих участие в себе, располагаются обособленные и нематериальные монады.

Далее, точно так же он не только будет восходить к названным монадам, но и станет рассматривать движение. Он увидит, что любое зримое тело, иноподвижное по своей природе, нуждается в каком-то движении, которое появлялось бы у него от другого, и что первое движение, оказывающееся таковым в собственном смысле этого слова, располагается в чем-то, движущем все предметы. Ведь и движущее содержит в себе движение — то, которое принадлежит ему,— в то время как, например, тело обладает движением, свойственным способному двигаться; такое движение будет лишь призраком первого, изначального. Первое есть совершенное движение, ибо оно оказывается энергией, второе же — это несовершенная энергия, а несовершенное обретает свою ипостась и совершенство благодаря совершенному.

Помимо сказанного можно обратить внимание также и на знание. Последнее, если оно изучает тела, оказывается низшим,
798 как бы его ни называли — ощущающим или фантастическим.

В самом деле, любое такое знание не участвует в истине и не затрагивает сущности вещей; оно не созерцает ничего в качестве целого и видит не общее, но лишь все то, что обладает некоей фигурой, что оформлено, что является частным. Более совершенным окажется знание, не посвященное форме или фигуре, то, которое будет нематериальным, самим-по-себе-сущим и принадлежащим самому себе; его призраком и будет чувственное восприятие, выступающее как несовершенное знание, пребывающее в другом и не принадлежащее себе.

Итак, если при рассмотрении и движения, и знания, и жизни можно выделить три момента: участвующее, то, в чем осуществляется участие, и безучастное, стало быть, то же самое рассуждение будет относиться и ко всем остальным эйдосам: одно дело — это материя, другое — тот эйдос, который пребывает в ней, и третье — обособленный эйдос. Действительно, бог и природа сотворили эйдосы первого вида как несовершенные, пребывающие в другом и оказывающиеся неотчетливыми. Тем не менее они не пренебрегли возможностью создать эйдосы второго рода, совершенные, совершенно-сущие, а также принадлежащие самим себе; напротив, они гипостазировали их в первую очередь, и уже от них появились более смутные эйдосы, которые выступают в качестве предмета сопричастности и располагаются в материи.

Стало быть, вот на основании каких мыслей Сократ (да и кто-нибудь другой) мог бы, пожалуй, прийти к гипотезе об идеях. При этом он стал бы утверждать, что одни из этих идей выступают для отдельных вещей в качестве предмета сопричастности, а другие существуют сами по себе и гипостазируются в обособленности, ибо названным эйдосам обособленность подходит более всего.

* * *

И если нужно вкратце объяснить причину, по которой гипотеза об идеях понравилась присутствующим мужам, то необходимо сказать следующее. Все зримые небесные и подлунные предметы появились либо самопроизвольно, либо по какой-то причине. Однако самопроизвольное их появление невозможно, так как в этом случае лучшее (ум и логос, а также причина и то, что появляется по этой причине) будет относиться к сфере последующего, и потому результаты окажутся лучше начал. Кроме того, как говорит Аристотель, сущностные причины должны

предшествовать случайным, поскольку случайность является своего рода отклонением от этих причин[1]. Потому возникающее по некоей причине будет лучше, нежели появляющееся самопроизвольно, даже если бы самопроизвольно возникало наибожественнейшее среди зримого.

Далее, если существуют причины всех предметов, то либо их
799 много и они не соприкасаются между собой, либо такая причина одна. И если их много, то мы не сможем сказать о том, что́ именно будет делать Всё единым. Кроме того, единое лучше многого, а целое стоит выше частей. Если же существует единая причина целого и единого, с которой сообразуются все вещи, то быть неразумной она не может, ибо тогда опять-таки получилось бы, что среди последующего будет существовать нечто лучшее, нежели причина всего — созидающее в согласии с разумом и знанием, хотя и являющееся частью, располагающейся во всем и в целом; будучи таковым, это нечто тем не менее будет происходить от неразумной причины.

И если причина всего обладает рассудком и познает, то, безусловно, она ведает себя в качестве такой причины: если бы она не знала этого, она не имела бы представления о собственной природе. Если же она ведает о том, что ее сущность подразумевает бытие причиной всего, она знает и то, причиной чего она является, ибо в силу необходимости ведает оба эти эйдоса во всей их определенности. Следовательно, она совершенно точно знает то, причиной чего она будет. Таким образом, она ведает и Всё, и все те вещи, из которых это Всё состоит и причиной которых она является. И если это так, значит, созерцая и познавая себя, она узнает и то, что следует за ней. Стало быть, она познает космические логосы и эйдосы, из которых образуется Всё, при помощи нематериальных логосов и эйдосов, и в ней как в причине отдельно от материи располагается Всё.

Именно этот вывод понравился Зенону и другим сторонникам теории идей. И вовсе не получается, что, по их мнению, идеи существуют, однако мудрые в божественных делах полагают иначе. Напротив, теологи придерживаются таких же убеждений. Например, Орфей говорит[8], что все вещи возникли после того, как Фанет был поглощен Зевсом, поскольку в первом
800 вещи пребывают в своем исконном, объединенном, состоянии, а в демиурге причины всех внутрикосмических предметов уже отделены друг от друга. Действительно, <в Фанете> предсущност-

[1] См.: *Аристотель.* Метафизика, XI.8, 1064b15 и далее.

но наличествовали и Солнце, и Луна, и небо, и стихии, и Эрот, дарующий единство,— и вообще все как единое;

Природно же быть в животе им у Зевса в дальнейшем [1].

И данный вывод не просто нравился теологам, наоборот, они сообщили и о чине демиургических эйдосов, благодаря которому чувственно воспринимаемые вещи также упорядочены и благоустроены.

Далее, сами боги[9], сочтя нужным открыть людям истину эйдосов, рассказали о едином истоке идей, о том, где впервые гипостазировалась плерома последних, и о том, почему она в выходе за свои пределы позволяет отцу космоса уподобить себе все, располагающееся в нем,— и целые, и части. И не будет ничего дурного для слушателей, если для достижения большего эффекта в восприятии обсуждаемого учения мы приведем большой отрывок из «Халдейских оракулов»:

Ум же отца, поразмыслив, во цвете воления вызвал
Все те идеи всеформные, что притаились в истоке;
Выскочат сразу, ведь волею цель у отца укрепилась.
Но разделились, частицей огня из ума вдохновившись,
Вновь на другие в уме, ибо космос, весь в формах различных,
Власть предержащий в нетленном обличии снова представил,
След же от формы его, мимолетный, явился совместно
С космосом, в радости самым различным идеям, исток же
Был лишь один, и в призвании пылком идеи расторгли
Космос на части в телах, и при том неприступны оставшись,
В лонах запретных пчелиному рою подобно несутся,
Все обращаясь порой то туда, то обратно без счета, 801
Мысли разумные, вдруг из истока отца изошедши,
Многое делают силой огня плодоносной во время.
Цвет неусыпный, по первоидее отца, заблиставшей
И забродившей, исток совершенный <...> [2]

В этих стихах боги указали на то, где именно располагается ипостась идей, какой бог объемлет в себе их единый исток, как из этого истока появляется все множество идей и каким образом в согласии с ними создается космос. Кроме того, боги отметили, что идеи приводят в движение все космические системы и что по своей сущности все они являются умными, невзирая на многообразие их собственных признаков. Пожалуй, можно было бы, предавшись толкованию этих божественных мыслей, исследовать и многие другие вопросы. Однако сейчас, на данном этапе

[1] Орфика, фр. 167b.7. [2] Халдейские оракулы, фр. 37.

наших рассуждений, достаточно отметить лишь следующее: сами боги подтверждают своим свидетельством учение Платона, ибо они называют умные причины *идеями* и утверждают, что по их образцу был создан космос.

Итак, если в приемлемости гипотезы об идеях нас убеждают рассуждения и к тому же с ней согласны такие мудрецы, как Платон, Пифагор и Орфей, и даже сами боги со всей ясностью свидетельствуют в ее пользу, то не следует придавать особого значения софистическим речам, опровергающим эту гипотезу, ибо такие речи противоречат самим себе, в них нет ничего полезного для знания и не содержится никакой здравой мысли. Ведь боги ясно сказали: *[1]* идеи есть умозрительные представления отца, ибо они пребывают *в его мыслях*; *[2]* идеи предпосланы демиургии космоса, ибо их выход за свои пределы в ходе нее является результатом *вызова* отца; *[3]* идеи *всеформны*, поскольку содержат в себе причины всех частных предметов; *[4]* от идей, выступающих в качестве истока, появляются другие, благодаря демиургии распределяющиеся по частям космоса подобно 802 *пчелиным роям*; *[5]* идеи порождают последующее.

Так вот, Тимей расположил единую первую действующую причину всех эйдосов в умопостигаемом[1] (ведь там находится живое-в-себе, что мы доказали в других своих сочинениях[2])[10], оракулы же утверждают, что исток идей изначально существует в демиурге[3]. Эти два суждения никоим образом не противоречат друг другу, как могло бы показаться кому-нибудь. Действительно, отнюдь не все равно, изучать ли единую и общую причину внутрикосмических эйдосов или же созерцать первую явленность всей последовательности идей в ее простоте. Наоборот, в одном случае мы должны возводить всеохватность эйдосов к демиургу, а в другом — к умопостигаемому чину божественного, благодаря которому и демиург, и все остальные устроения наполняются эйдетической сущностью.

Мне кажется, оракулы сообщают о появлении идей по зову отца из умного истока[4] и об их обособлении друг от друга в космических телах скорее всего потому, что в названном умном истоке как раз и располагается причина, которая содержит в себе все внутрикосмические предметы, и благодаря ей все составные вещи, которые рождаются в космосе в согласии с демиургическим волением обретают собственную форму. Напротив,

---

[1] Ср.: *Платон.* Тимей, 39e7–9. [2] См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, 418.30 и далее. [3] Ср.: Халдейские оракулы, фр. 37.2. [4] Ср.: Там же, фр. 37.1–2.

эйдосы, располагающиеся в живом-в-себе и гипостазирующиеся в низшем чине умопостигаемого, как полагает Платон, не движутся и не «запрыгивают» в тела, но даруют всем вещам сущность при помощи одного лишь собственного бытия.

Итак, если гипостазирование при посредстве энергии и движения занимает второе место после творчества, предшествующего им, значит, эйдосы умопостигаемо и неподвижно обосновывающиеся в живом-в-себе, стоят выше демиургических идей. И демиургическое видообразование происходит двумя путями: в согласии с истоком, располагающимся в демиурге и в соответствии с умопостигаемыми[11] идеями, ибо в области последних находятся общие причины всех вещей — четыре монады[(1)][12]; начав свой путь оттуда, эти монады пронизывают все божест- 803
венные устроения вплоть до последнего, так что даже низшим, чувственно воспринимаемым их изображениям присуще более или менее отчетливое подобие им.

И любой из нас, кто смог бы последовать за божественными выходами за свои пределы, увидел бы, даже если бы попытался проводить свое исследование чувственно воспринимаемых эйдосов предметов, располагающихся в материи, что каждый такой чувственно воспринимаемый эйдос обладает собственными признаками всех соответствующих божественных чинов.

Действительно, самодвижность-в-себе и вечность свойственны чувственно воспринимаемым эйдосам благодаря высшим <умопостигаемым> идеям, а вовсе не по какой-то иной причине, ибо как раз такие идеи вечны в собственном смысле этого слова[13], вечность же, свойственная последующему, появляется у него как второй или третий их дар.

Далее, любой чувственно воспринимаемый эйдос оказывается множеством, однако гипостазируется последнее в согласии с собственным для него числом и со своей стороны образуется также из соответствующих ему чисел. Потому данное множество непознаваемо для нас и неизреченно восходит к тому или другому божественному чину. Эту способность оно обретает благодаря высшему чину умопостигаемо-умных богов и скрытно и беззвучно гипостазировавшихся там эйдосов. Точно так же способность чувственно воспринимаемого эйдоса объединять сущность, пребывающую в рассеянии, и ограничивать общими пределами беспредельность рожденного происходит от хранительного чина и от хранительных эйдосов.

---

(1) См.: *Платон*. Тимей, 39e10–40a2.

Что же касается способностей чувственно воспринимаемого эйдоса доводить несовершенную природу до полного совершенства и воплощать ее в действительности, отправляясь от некоего исходного состояния положенного в ее основу, например при помощи фигуры исправляя бесформенность этого положенного в основу, а при помощи совершенства — его несовершенность, то эти способности появляются благодаря телесиургической божественности и при посредстве заведомо располагающихся в ней эйдосов, а отнюдь не из какого-либо иного источника. И в той мере, в какой любой чувственно воспринимаемый эйдос тяготеет к себе и единовидно охватывает собственные части, он несет на себе образ высшего чина умных богов и неделимой ипостаси эйдосов, располагающихся в этом чине. В той мере, в какой
804 всякий чувственно воспринимаемый эйдос выходит за свои пределы наряду с жизнью и гипостазируется в движении (хотя бы он представлялся чем-то неподвижным в движущихся предметах), он принимает участие в живородящей последовательности и запечатлевает на себе силы живородящих эйдосов. Поскольку чувственно воспринимаемый эйдос придает форму материи и занимается своего рода технической деятельностью, оказывающейся характеристикой его собственной природы, а также выказывает удивительную точность и разумность в своем видообразовании, постольку он воспринимает отблески демиургических идей. Коль скоро чувственно воспринимаемый эйдос уподобляет зримые предметы умопостигаемым и разделяет их сущности на основании изменчивости их логосов, он, очевидно, воспроизводит уподобляющее устроение эйдосов, начиная с которого и появляются частные выходы за свои пределы внутрикосмических богов, словно скрывающих ощущаемые предметы под покровом отблесков умопостигаемого. Далее, если каждый чувственно воспринимаемый эйдос распространяется на многие предметы, хотя бы и материальные, и в согласии с собственной формой определяет их множество, то разве в этой своей способности он не восходит к чину свободных богов, властвующих над различными наделами, существующими в космосе, и влекущих к себе многие части этих божественных наделов Всего?

Следовательно, пройдя в своем рассуждении путь от высших умопостигаемых идей до самых последних, мы обнаружим, что вся их последовательность едина и непрерывна, и выделим в своем уме некие собственные признаки, которые чувственно воспринимаемые эйдосы заимствуют в каждом соответствующем чине. В самом деле, необходимо, чтобы все последующее участвовало

в идущем впереди него, причем это участие должно осуществляться так, что оно вкушает от каждого чина свойственным ему самому способом.

Сказанное означает не что иное, как необходимость для эйдетических выходов за свои пределы соответствовать божественным. Действительно, устроение эйдосов совершает выход за свои пределы вместе с богами и гипостазируется в каждом случае так, как это подобает соответствующему божественному чину: умопостигаемым, умным или сверхкосмическим образом, либо же, при другом подходе, хранительным, живородящим или демиургическим, либо как-то иначе, в согласии с тем или иным божественным наличным бытием.

Впрочем, я вновь был слишком пространен в этих своих рас- 805
суждениях в силу моего собственного интереса к затронутым в них вопросам. Теперь необходимо обратиться к тексту Платона и напомнить о догматах, относящихся к подобию, поскольку в комментируемом пассаже он опять его упоминает.

Так вот, имеется сила, уподобляющая все последующее умопостигаемым причинам и соединяющая между собой эти два крайних состояния. В самом деле, результатом выхода всех вещей за свои пределы должно было бы оказаться их возвращение к собственным причинам. Уподобляющий чин богов как раз его-то и обеспечивает, поскольку он возвращает множество божественных генад к единичным причинам. В случае эйдосов такой способностью обладает подобие. И не следует удивляться тому, что одни и те же имена здесь используются для обозначения как эйдосов, так и божественных чинов, ибо они описывают и целые, и части — и генады, и эйдосы.

Поскольку своеобразие подобия таково, что оно помогает отцу уподобить свои творения самому себе, с ним в согласии с природой, естественно, сопряжено неподобие, с тем чтобы эти творения, оказывающиеся изображениями некоторых парадигм, еще и отличались от отца. Действительно, те вещи, которые лишь подобны парадигме, не будут ее изображениями, коль скоро, если бы им было присуще только подобие ей и не было свойственно неподобие, они сделались бы самой парадигмой, а отнюдь не ее изображениями. Не могут быть изображениями и предметы, которое только неподобны парадигме, ибо само имя «изображение» (εἰκών) указывает на форму, которая похожа (ἐοικυῖα) на какую-то другую.

Таким образом, каждый предмет, чтобы быть изображением другого, должен быть и подобным, и неподобным ему. Именно

по этой причине соответствующие эйдосы и занимают промежуточное положение среди всех точно так же, как уподобляющий чин богов оказывается средним между единичными и выходящими за свои пределы в виде множества потоков. В самом деле, уподобляющее является чем-то промежуточным между тем, чему происходит уподобление, и тем, что уподобляется.

Стало быть, если кто-нибудь скажет, что подобие является своего рода ослабленной тождественностью точно так же, как неподобие — ослабленной инаковостью, то мы отклоним это утверждение и скажем, что эйдосы не могут гипостазироваться в большей или меньшей степени (ибо такая бóльшая или меньшая мера оказывается собственным признаком возникающей по вине материи неопределенности эйдосов, располагающихся в ней). Напротив, любой эйдос сам является мерой и обладает собственной для него сущностью и определенной силой. Кро-
806 ме того, <тождественность и инаковость> являются атрибутами сущностей как таковых, а <подобие и неподобие> описывают те качества и силы, которые соотносятся с этими сущностями, подобно тому как другие эйдосы, например равенство и неравенство, соответствуют количествам.

И если кто-нибудь[14] будет говорить, что причинами подобного являются боги, а причиной неподобного — материя, то данное рассуждение мы также сочтем недостаточно обоснованным. Действительно, хотя и существует *море неподобия*[1], в комментируемом пассаже Платон рассуждает о неподобии как об э й д о с е и парадигме неподобных предметов, располагающихся в нашем мире. Поэтому люди, придерживающиеся данного мнения, будут говорить совершенно о другом неподобии, а вовсе не о том, которое имеется в виду в комментируемом пассаже. То же самое рассуждение останется в силе, если кто-нибудь сочтет подобное и неподобное свойствами. Действительно, демиургические эйдосы гипостазируются вовсе не как пустые свойства — разве только когда речь идет о том, что какой-то человек станет относить свойства подобия и неподобия на счет последующего в его соотнесенности с предшествующим или связывать их с изображениями в их отношении к парадигмам; он будет подчеркивать их способность уподоблять последующее предшествующему. Ведь именно таков преимущественный признак рассматриваемой пары эйдосов: они приводят множества в соприкосновение с собственными для них монадами и отделяют первые от

(1) *Платон.* Политик, 273d6–e1.

вторых, и такую же роль они играют для изображений и их парадигм.

Далее, о том, что́ такое единое и множество, речь уже шла выше [1]. Ныне же пусть будет сказано следующее. Согласно Платону, вслед за единым располагаются два начала сущих: [15] предел и беспредельное [2]. От них происходит любой ум — и умопостигаемый, и умный, и уподобляющий, и свободный, и внутрикосмический, и общий, и частный. Коль скоро демиургический ум является смешанным, поскольку содержит в себе предел и беспредельное, о нем, пожалуй, можно было бы говорить и как о едином и множестве, ибо единое есть сущностный предел, а множество — сущностное беспредельное в нем. Ведь даже телесные эйдосы есть <смешанное> [16], и в них единое будет сущностным пределом, а их множественность — беспредельным. Таким образом, <демиургический ум> оказывается единым и многим, поскольку он состоит из предела и беспредельного.

И подобно тому как эти начала (я имею в виду предел и беспредельное) в умопостигаемом существуют первичным образом, точно так же рассматриваемые единое и многое в первом смысле располагаются в умопостигаемо-умном чине в качестве соответствующего данному чину числа. Этому нас будет учить вторая гипотеза [3]. Единое есть предел числа, а многое — это само чис- 807
ло. Предел и беспредельное, усматриваемые и во множестве, и в непрерывности, оказываются бо́льшими по своему охвату, нежели единое и многое, ибо в данном случае последние относятся лишь к числу. Значит, коль скоро число будет не чем иным, как единым и одновременно многим, многое без единого окажется беспредельным множеством, а единое без многого — началом числа. Первое, таким образом, *уже* не будет числом, а второе *еще* не является числом.

Стало быть, в умопостигаемом располагаются первые предел и беспредельное, и роль, подобную им, в следующем чине (умопостигаемом и одновременно умном) играют единое и многое, а в третьем (собственно-умном) — тождественное и иное. В самом деле, единое и многое идут впереди тождественного и иного, потому что оказываются тем, что они есть, независимо от внешних обстоятельств, в то время как тождественное и иное всегда существуют лишь в каком-то соотношении. Ведь иное всегда является иным чему-то, а тождественное — тождествен-

---

[1] См.: Наст. соч., 761.20 и далее. [2] См.: *Платон.* Федон, 23c9–10. [3] См.: *Платон.* Парменид, 143a4–144e7.

ным чему-то, в то время как любое единое существует само по себе, всякое многое же — в той мере, в которой может быть исчислено отдельное, причем все исчисляемое оказывается таковым, вернее столькими, само по себе, но не по отношению к другому исчисляемому сущему.

Итак, после того как на поставленные вопросы были даны надлежащие ответы, необходимо перейти к следующему пассажу Платона.

> *— И таких,— сказал Парменид,— каковы, например, эйдос справедливого сам по себе, прекрасного, блага и всего похожего?*
>
> *— Да,— ответил <Сократ>.* [130b7–9]

Божественный демиургический ум содержит в себе множественные предметы в качестве объединенных, делимые на час-
808 ти — как неделимые, а различающиеся — словно не отличающиеся друг от друга. И первой разделяет изначально существующее в этом уме в виде высшего единства душа, причем даже не наша, человеческая, а божественная. В самом деле, поскольку она не владеет мыслями, обосновывающимися в одной лишь вечности, однако стремится заключить в себе совокупную энергию ума, вожделея достигнуть присущего ему совершенства, его мышления, единого и простого по своему виду, она кружит вокруг него, словно носится в пляске подле него. Душа пытается самыми разными способами разделить неделимость эйдосов, созерцая по отдельности прекрасное-в-себе и справедливое-в-себе и все остальные эйдосы, и мыслит она каждый из них как что-то одно (καθ᾽ ἕν), а не в качестве части некоей совокупности.

Действительно, если сказать коротко, душа, поскольку она занимает третье место после единого, естественно, обладает как раз такой энергией. Ведь высшее единое является единственным и предшествует мышлению, ум мыслит все вещи как единое, а душа созерцает все их по отдельности. Итак, ей первой подобает разделять, поскольку ей недоступно мышление обо всех вещах в их бытии-в-едином и в совокупности: душа обладает мышлением о них по отдельности, и слова «все вещи» говорятся здесь потому, что душа подражает уму, а выражение «по отдельности» указывает на ее собственное свойство, так как именно в ней впервые появляются диаретика и определение.

Вот почему теологи[17] говорят о том, что, когда Дионис был растерзан, его ум благодаря промыслу Афины сохранил свою

неделимость[1], душа же оказалась тем первым, которое было расчлененено,— во всяком случае, рассечение на семь частей соответствует прежде всего именно душе. Таким образом, наиболее подходящим для нее оказывается диаретический метод, а также созерцание вещей в из изменчивости.

Разумеется, нет ничего удивительного в том, что, хотя божест- 809
венные эйдосы изначально гипостазируются в демиургическом уме в совокупности и в объединенности, наша собственная душа воспринимает их по отдельности. В какие-то моменты она созерцает первые, наиболее общие эйдосы, в какие-то — занимающие промежуточное положение, а в какие-то обращается к частным и атомарным эйдосам. Ведь мы уже отмечали: даже божественная душа разделяет неделимое, словно касаясь и нащупывая его в каждом случае по-разному. Как могло бы быть свойственно иное действие частной душе? Разве она не будет воспринимать частным образом и по отдельности вещи, существующие в совокупности и друг в друге?

Значит, как мы и сказали, нет ничего удивительного в том, что в вопросах и ответах в комментируемом диалоге каждый раз упоминаются другие эйдосы, ибо любой вопрос оказывается своего рода прикосновением к какому-либо их чину — ведь, подобно речи, выраженной в словах, расчленяющей единую и простую мысль, здесь дается растянутое во времени описание мыслей ума, которые на самом деле объединены между собой. Стало быть, эйдосы, рассмотренные нами выше (единое и множество, подобие и неподобие, покой и движение), занимают положение наиболее общих родов сущего и оказываются универсальными.

Эйдосы, о которых речь заходит сейчас, в каком-то отношении стоят ниже вышеназванных, а в каком-то — нет. Примерно то же самое мы имеем в виду, когда утверждаем, что добродетель в нашем мире в чем-то хуже души, а в чем-то — лучше: добродетель подразумевает совершенство души, и потому лучше ее, однако она выступает как некое достояние души и располагается в ней, а значит, хуже ее. И благо, и красота, и справедливость в чем-то лучше эйдосов, образующих сущность, а в чем-то — хуже. Ведь, поскольку вышеописанные эйдосы занимают положение наиболее общих родов сущего, рассматриваемые ныне также образуют с ними общность. Однако первые гипостазируют предметы своим бытием и соотносятся с сущими в той мере, в какой оказываются первыми действующими причинами для

[1] См.: Орфика, фр. 25.

вещей в нашем мире. Между тем вторые подразумевают некое совершенство этих вещей.

Справедливости подчинены души, она упорядочивает их и позволяет им достичь совершенства, а эйдос прекрасного сияет даже для тел (ибо *красоте,* говорит Сократ в «Федре», *выпало* 810 *на долю быть наиболее зримой и эротичной*[1], между тем никакого светоча справедливости среди подражаний в нашем мире нет). Что же касается блага, то оно доводит все предметы до совершенства в согласии с собственной сущностью каждого такого предмета. И если вспомнить о соразмерности эйдоса и материи (а соразмерность возникает всякий раз, когда лучшее по природе властвует над худшим), то получится, что красота блистает для тел именно в качестве такой соразмерности. Благо же оказывается их совершенством, ибо оно присутствует во всех вещах, имеющим собственный облик, когда они от природы этим совершенством обладают. Стало быть, первое место в рассматриваемой триаде занимает благо, второе — красота, а третье — справедливость.

<Платон> перечисляет данные эйдосы, уже не добавляя к ним их антитезы (например, к благу — зло, к прекрасному — безобразное или к справедливому — несправедливое). Тем самым, как я полагаю, он со всей определенностью показывает свое полное отвержение даже возможности существования противостоящих им идей. В самом деле, почему об эйдосах, рассмотренных выше, он сообщает, выстраивая их в пары противоположностей (например, подобие—неподобие, единое—множество или покой—движение), а об упоминаемых сейчас он говорит как о существующих самостоятельно, помимо любой противоположности? Разумеется, потому что существование идей благих предметов, даже если эти предметы кажутся противоположными друг другу, он не отрицает, что же касается идей дурных вещей, то он полностью изгоняет их из сферы эйдетических причин.

Впрочем, этот вопрос мы рассмотрим ниже[2]. Вывод о существовании перечисленных эйдосов (я имею в виду справедливость, красоту, благо — те, которые упоминает сам <Платон>: умеренность, мужество и разумность) ты мог бы, пожалуй, сделать и самостоятельно, если бы рассмотрел положение, что всякая добродетель и любое совершенство, соответствующие ей, уподобляют нас божественному, причем, чем бóльшая их мера в нас присутствует, тем ближе мы к умной жизни.

---

[1] *Платон.* Федр, 250d7–e1. [2] См.: Наст. соч., 829.22 и далее.

Итак, если прекрасное, благо и любая другая добродетель уподобляют нас уму, значит, последний будет содержать в себе умные парадигмы этих качеств. Например, когда речь заходит о подобии лучшему, всегда имеется в виду следующее: лучшее изначально обладает тем качеством, обретя которое, худшее уподобится ему. В самом деле, одна вещь уподобляется другой либо потому, что обе они принимают участие в одном общем эйдосе, и тогда говорится о *подобном подобному* [1], либо потому, что она как последующее оказывается тем же самым, чем лучшее будет 811
как предшествующее, и тогда она будет называться подобным ему в качестве изображения. Следовательно, эйдосы добродетелей в первую очередь должны существовать в уме, а уже затем — в душе, и то же касается прекрасного-в-себе и блага.

Кроме того, каждую добродетель необходимо рассматривать двумя способами: как божественную генаду и как умный эйдос, которые не будут принадлежать к одному чину. Чтобы не ходить далеко за примером, скажем: справедливость в одном смысле гипостазируется в числе эйдосов, а в другом — среди богов. В первом случае она будет отдельным эйдосом, а не всеми ими вместе взятыми, и частью другого, тем, мысль о чем распространяется даже на души. Что же касается божественной Дике, то она есть все — но так, как ей это свойственно; она будет целым, а свой промысел распространит и на низшее, хотя начало этому промыслу положено среди первых умных богов, ибо именно там он и появляется впервые. Эйдос же справедливости, как мы уже сказали, располагается в демиургическом уме [18]. Далее, и прекрасное, выступающее в качестве эйдоса, отличается от генады божественной красоты. Последняя воздействует на богов в той мере, в какой они являются богами, и берет она свое начало в первом чине умопостигаемого [19]. С другой стороны, прекрасное входит в число эйдосов и созерцается в своей соотнесенности со всеми ими. Наконец, стоит ли вообще упоминать о разнице между сущностным и сверхсущностным благом? Ведь древние изучили данный вопрос во всех деталях [2].

Итак, не следует смешивать рассуждения об эйдосах с учением о богах, как, впрочем, и отождествлять устроение частных эйдосов с божественными генадами. Напротив, необходимо созерцать богов, пребывающих в собственном чине, самих по себе, отдельно от сущностей и множества.

---

(1) *Платон.* Парменид, 132d9. (2) См., например: *Платон.* Государство, VI, 506a4 и далее.

— Что же, эйдос человека существует отдельно от нас самих и от всего нам подобного — сам по себе эйдос человека, огня или воды? [130с1–2]

У всех эйдосов, постоянно (ἀϊδίως) сущих во Всём, должны иметься заведомо гипостазировавшиеся неподвижные причины, ибо таким эйдосам свойственна неподвижность вследствие вечности (αἰώνιον) силы, присущей их причинам. Поэтому и у человека в той мере, в которой он является человеком, и у любого
812 другого атомарного эйдоса животного или растения есть умные причины, с которых берут свое начало выходы всех существ за свои пределы. Последние, впрочем, не приводят к появлению рожденного и материального напрямую, ибо умному, вечному и нематериальному не положено порождать материальное, пребывающее то в одном, то в другом состоянии, частное и по большей части лишенное мысли. Ведь всякий выход за свои пределы совершается при посредстве подобия, и потому сперва гипостазируется близкое к причине, соприкасающееся с ней и вполне отчетливо уподобляющееся ей, а уже потом то, что полностью обособлено от нее.

Таким образом, от человека-самого-по-себе сперва появится небесный человек, образующийся из огня, потом воздушный, после водный, и в заключение вот этот, земной[20]. Вот какую последовательность всегда проходит эйдос в выходе за свои пределы при своем нисхождении в виде частных существ. Описанная последовательность берет свое начало с умной генады, которую мы назвали человеком-самим-по-себе. Другие проистекают как следствия бытия коня-самого-по-себе или льва-самого-по-себе, и то же касается всех остальных животных и растений.

Действительно, неподвижные причины прежде постоянного лишь по своему эйдосу порождают постоянное по числу, а прежде материального и смешанного с безобразием — то, что подчиняется красоте и соразмерности. Точно так же тамошние огонь, вода, земля и воздух гипостазировали соответствующие им материальные стихии отнюдь не напрямую — в качестве их предшественников сперва возникают небесные и нематериальные. Вот почему в другом своем сочинении [1] мы говорили о том, что небо образуется из четырех стихий, однако не вполне материальных, а скорее нематериальных; они появляются от эйдосов в первый черед.

---

[1] См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, p. 44–45.

Вообще же, подобно тому как любой ум содержит в себе все эйдосы, любой такой эйдос располагается и во всех космических сферах, однако тем способом, который каждой сфере свойствен: солнечным в одной, лунным — в другой, огненным — в третьей, и, наконец, земным — на земле. Следовательно, именно по этой причине Платон, сказав: *«Эйдос человека существует отдельно от нас самих»,*— добавил: *«И от всего нам подобного»*. Ведь умный эйдос должен оставаться обособленным от всех внутрикосмических вещей — будет ли мы говорить о небесном, огненном или земном человеке. В самом деле, вся совокупность людей в нашем мире, проходящая в нисхождении через многие выходы за свои пределы и чины, зависит от умной генады, выше названной нами человеком-самим-по-себе, поскольку она и есть первая причина 813
и исток последовательности людей. И подобно тому как данная соответствует людям, точно так же другая оказывается истоком и генадой всеобщего огня, а третья — внутрикосмической воды.

То, что эти монады будут частными в большей мере, нежели те, которые обсуждались выше[21], заведомо очевидно. Ясно еще и следующее: монада человека — наиболее частная из всех упомянутых, она, так сказать, атомарна. Значит, по ходу беседы в рассуждении был проделан путь от общего к частному.

Впрочем, делать на основании комментируемого пассажа окончательные выводы о том, каков именно каждый из названных эйдосов, крайне рискованно. Действительно, мнения тех, кто пытался интерпретировать приведенные слова, либо были опровергнуты впоследствии, либо не оказали сколько-нибудь значительного влияния на учение позднейших мыслителей. И нет ничего удивительного в том, что мы в состоянии разбирать собственные признаки более общих эйдосов, представить же в своих интуициях частные во всех деталях не можем. Ведь постижение атомов и частных различий всех вещей представляет собой действие, превышающее возможности человеческого ума. Мы способны созерцать преимущественно то, что имеет место всегда или хотя бы по большей части.

> *— По поводу этих предметов,— сказал <Сократ>,— я часто пребываю в недоумении, Парменид: нужно ли утверждать относительно них то же самое, что и применительно к тем, или же что-то другое.* [130c3–4]

Пусть в связи с логикой рассуждений, как советуют некоторые, будет сказано следующее. <Платон> подчеркнул, что сомне-

ния Сократа, пребывающего в нерешительности и еще не рискующего отвергать <существование эйдосов подобных предметов>, занимают промежуточное положение между полными отрицанием и согласием. В самом деле, было бы странно, если бы он перешел к отрицаниям сразу после того, как было достигнуто согласие,— подобное действие никак не подходит осмотрительному мужу. Стало быть, до того, как отрицать что-либо, такой муж сперва должен сказать о своем недоумении, столкнувшись с проблемами, решить которые он не может. И здесь <Сократ> вскоре выскажет решительное несогласие, перейдя от согласия к сомнению и затем к отрицанию, и последует он в этом мерам ипостаси действительных предметов.

Действительно, в существовании всех эйдосов, которые, как <Сократ> видел, можно обнаружить и в чине бестелесных богов, и в сфере тел, и зримых вещей вообще, он полностью уверен.
814 Таковы, разумеется, тождественное и иное, движение и покой, единое и множество, справедливое, прекрасное, благо. Однако по поводу эйдосов, относящихся только к сфере материальных вещей, превращающихся попеременно то в одно, то в другое, он пребывает в недоумении. С одной стороны, он обращает внимание на тленность таких вещей (она никоим образом не будет следствием какого-либо эйдоса, ибо эйдосы всегда будут причинами нетленных предметов), а с другой — на их эйдетическую неизменность (а причиной такой неизменности оказываются именно эйдосы). Однако наличие эйдетических причин у наименее значимых и самых пустяшных материальных вещей, например волос, грязи или нечистот, он решительно отрицает.

Таким образом, ты вновь видишь, что и полное согласие, и сомнение, и отрицание у Сократа вполне логичны. Но ты мог бы, пожалуй, задать следующий вопрос. Почему, в то время как эйдосы объединены между собой, разница между возникающими от них вещами столь значительна, что можно усомниться в наличии эйдосов у каких-то из них или даже отрицать это наличие, хотя у всех вещей вместе взятых, безусловно, имеются эйдосы и умные причины? Не получается ли так потому, что точно такая же разница имеется и между самими эйдосами? В самом деле, отнюдь не все вещи принадлежат к одному и тому же чину: те, которые в собственных причинах оказываются объединенными, в результате выхода за свои пределы превращаются во многое и отделяются друг от друга. Разница между ними, имевшаяся, когда они располагались в собственных причинах, попросту несоизмерима с той, которая возникает, когда

они покидают их пределы: отношение «избыток—недостаток» оказывается в последнем случае куда более распространенным и значимым. Например, в мысли политика в виде понятий присутствуют все подчиненные ему должностные лица: и стратег, и ритор, и таксиарх, и палач. Такие понятия обладают весьма незначительной разницей между собой, ибо все они оказываются жизненными и гипостазируются в мысли политика вместе. Однако во внешнем мире разница между стратегом и палачом весьма велика. Ведь в мысли присутствуют только эйдосы, их специфику же во внешнем мире обусловливает положенное им в основу, которое в мысли оказывается одним и тем же.

Следовательно, в божественном уме все умопостигаемые предметы присутствуют одновременно [22], в космосе же наблюдается весьма значительная разница между смертным и бессмертным, между бездушным и одушевленным и между неразумным и разумным, хотя в высшем своем состоянии все вещи были вечными, живущими и мыслящими. Более того, бывает, что наше ощущение в состоянии воспринимать в каком-то ряде вещей первые среди них, а в каком-то — последние, и потому может обнаружить в нашем мире бо́льшую разницу, нежели та, которая имелась между их эйдосами, ибо мы способны видеть не пер- 815
вое участвующее в эйдосе, скажем человека, а последнее. Стало быть, поскольку мы не принимаем в расчет первое названное божественное живое существо в чувственно воспринимаемом мире, мы, естественно, обнаруживаем весьма значительные различия между людьми.

Впрочем, сказанного по данному поводу достаточно. Платон пишет дальше вот что.

> — *А относительно таких вещей, Сократ, которые, пожалуй, могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, нечистоты или какая-то другая не заслуживающая внимания дрянь, будешь ли ты также недоумевать, нужно ли утверждать, что имеется отдельно существующий эйдос каждой из них, отличный от того, к чему мы могли бы прикоснуться, или же нет?* [130с5–d2]

В первую очередь необходимо дать ответ на тот вопрос, у каких вещей имеются эйдосы, а у каких их нет, с тем чтобы, проведя соответствующее общее рассмотрение, исследовать смысл, который Платон вкладывает в комментируемый пассаж. Дейст-

вительно, рассуждение об *обыденных предметах* [1], как он в одном месте их называет, немаловажно, особенно если провести его вот по какому плану.

[1] Есть ли демиургическая парадигма умной сущности?

[2] Есть ли эйдосы душевной сущности, и один ли такой эйдос, или их много? Есть ли парадигмы неразумной жизни, и как они существуют?

[3] Есть ли эйдосы природ, и сколько их?

[4] Есть ли эйдосы тел в качестве именно тел, и будет ли иметься одна их парадигма, или наряду с их единой парадигмой будет существовать также много таких парадигм?

[5] Есть ли парадигма материи, и будет ли она иметься (или не иметься) не только у материи, из которой состоит рожденное, но и у образующей небесные тела?

[6] Есть ли парадигма животных, причем не только у их родов, но и у атомарных эйдосов, и будет ли соответствующий вывод применим также к растениям?

[7] Есть ли эйдосы атомарных предметов?

[8] Будут ли существовать эйдосы частей, например глаза, пальца и так далее?

[9] Есть ли эйдосы привходящих признаков, и в каком смысле они существуют, а в каком — нет?

[10] Есть ли эйдосы предметов искусства и самого искусства?

[11] Наконец, будет ли существовать эйдос зла?

В самом деле, если мы правильно ответим на поставленные вопросы, то в совершенстве изучим данный предмет и, опираясь на полученные знания, поймем мысль Платона.

816 Помимо сказанного, необходимо, чтобы существовали идеи либо только согласных с природой предметов, либо — еще и противоречащих ей. И если они имеются лишь у сообразного с природой, то должны быть или только у нетленного, или также и у отдельных вещей, нетленными не являющихся. И если существуют идеи только нетленного, то они должны иметься либо у сущностного, либо также и у бессущностного. И если идеи есть лишь у сущностного, то ими с необходимостью будут обладать либо только целые, либо также и части. Если же они есть лишь у целых, то они будут свойственны либо только простому, либо также и составному, зависящему от этого простого.

---

[1] *Платон.* Филеб, 14d4.

После того как мы провели такое деление, давайте последовательно ответим на заданные вопросы.

1. Парадигмы умной сущности. В первую очередь необходимо отметить, что говорить о парадигме умной сущности (если, конечно, существует много умов, появившихся в нисхождении от единого ума) не следует; это мы уже показали. Ведь то, у чего имеется парадигма, должно быть изображением. Утверждать же, будто умная сущность есть изображение,— это самое нелепое, что только можно было бы придумать. Действительно, любое изображение есть подобие (εἴδολον) того, изображением чего оно является. Элейский гость в «Софисте» назвал такое подобие весьма точно: *не истинным не-сущим* [1]. Поскольку вся умная сущность относится к разряду подлинного сущего, она не будет изображением, раз ее не следует называть подобием.

Далее, если подойти к вопросу еще и иначе, следует сказать вот что. Вся умная природа не делима на части, и ее выход за свои пределы совершается при посредстве тождественности. Поэтому последующее в ней не покидает пределов предшествующего и частным образом является тем же самым, чем общее было в целом. Однако необходимым условием существования изображения является смешение в нем подобия с неподобием, благодаря которому оно и оказывается именно изображением, в то время как вследствие подобия оно восходит к своей парадигме. Значит, к умным сущностям неприменимы отношения «изображение—парадигма»: связи между ними могут быть описаны лишь как причинно-следственные.

Вот почему теологи [23], хотя и придерживаются мнения, что в демиургическом уме располагается множество истоков [2], тем не менее утверждают: в нем также присутствует единый исток многих идей [3]. Стало быть, вовсе не любая вещь, появляющаяся благодаря демиургу, возникает в согласии с эйдетической сущностью — в соответствии с ней гипостазируются только те предметы, которые проходят в выходе за свои пределы больший путь и обладают сущностью, делимой на части. Для умных же и божественных ипостасей порождающими оказываются совершенно другие истоки. И уж, во всяком случае, в уме следует распола- 817
гать не парадигму всей умной сущности, а только ее единичную и божественную причину.

---

(1) *Платон.* Софист, 240b7. (2) См.: Халдейские оракулы, фр. 49. (3) См.: Там же, фр. 37.2.

2. Эйдосы душевной сущности. Стало быть, вот какой короткий отрицательный ответ мы дадим на первый поставленный вопрос. Во второй черед необходимо рассмотреть то, будут ли первые действующие причины душ располагаться среди эйдосов, и если да, то будет ли существовать одна такая причина или же их окажется много [24]. Так вот, то, что в демиурге располагается душевная монада, в которой единичным образом предвосхищено все число душ, следует из самой природы действительных предметов. К такому выводу также можно прийти и на основании сочинений Платона. В самом деле, если душа есть первое рожденное [(1)] и первое делимое на части [(2)], стало быть, необходимо, чтобы впереди делимого шел неделимый эйдос, а впереди всего рожденного — вечный. И если душа соотносится с умом так же, как время — с вечностью, о чем мы уже упоминали выше [(3)], а время есть образ вечности [(4)], значит, душа должна быть изображением ума. И если в сущем, как говорит Сократ в «Филебе», присутствует не только жизнь, но и душа [(5)], то, разумеется, необходимо полагать, что такая душа и есть парадигматическая причина множества душ, возникающих от ума, а также единично предвосхищенный в нем их порядок и число.

Теперь необходимо дать ответ на вопрос о существовании одного или множества эйдосов демиургических душ. Коль скоро *всякая душа бессмертна* [(6)], у каждой души должна иметься парадигма. С другой стороны, выходящее за свои пределы множество не может быть таким же по числу, как пребывающее. Итак, если мне следует со всей определенностью высказать собственное мнение, то нужно заметить: вслед за единой идеей всех божественных душ необходимо усматривать и другие определенные их причины и души появляются как их результат в некоем упорядоченном выходе за свои пределы в нисхождении — божественные, демонические и, наконец, частные души, причем их нисхождение [25] завершается именно в этом чине.

Вот что я имею в виду. В божественном уме располагается парадигматическая монада, из которой проистекает все множество душ. Она объединяет в себе меры, которыми, словно пределом, ограничено их число. С данной монадой по природе сочетается второе, разделенное, число, парадигматическое для божественных душ.

---

(1) Ср.: *Платон.* Тимей, 37а2. (2) Ср.: Там же, 35а1–4. (3) См.: Наст. соч., 745.1–3. (4) Ср.: *Платон.* Тимей, 37d7. (5) Ср.: *Платон.* Филеб, 30а1–7. (6) *Платон.* Федр, 245с5.

818 У каждой такой души имеется собственная парадигма и единый эйдос, от которого и возникают сперва божественные души, а затем и множество душ, каждая из которых относится к тому же ряду, что и одна из божественных. Например, от парадигмы солнечной души, во-первых, возникает божественная душа Солнца, во-вторых, все солярные ангельские души, в-третьих, демонические, окружающие Солнце, и, наконец, все частные. Действительно, все эти души рождаются в соотнесенности с одним и тем же эйдосом, и потому им свойственны определенные сочетания частей с целыми, а спутников — с их вождями, ибо единая умная их причина предоставляет им единство и непрерывность в выходе за свои пределы. Подобным же образом и парадигма лунной души в первый черед порождает лунную божественную душу, затем — ангельскую, затем — демоническую и, наконец, частную; при этом все число таких душ изначально объемлет в себе умная монада. Точно так же и идея земной души первой гипостазирует божественную душу Земли, а потом — все души, соответствующие этой монаде, будешь ли ты говорить об ангельских, демонических или частных. Во всех этих случаях упомянутые души гипостазируются в согласии с единым эйдосом, причем их нисхождение происходит в одном и том же порядке.

Тот же подход применим и ко всем остальным божественным душам. Любая из них обладает отдельной идеей, и чины ангельских, демонических или частных душ, сопровождающих ее, участвуют в ней. И подобно тому как единая монада умопостигаемых душевных парадигм гипостазирует единую душу космоса, точно так же многие их монады создают много душ, однако первая объемлет все их множество единовидно, а вторые содержат в себе меры собственных последовательностей: Гелиосовой, Кроновой и так далее. Появляющиеся от высших мер первые внутрикосмические души распространяют соответствующий единый эйдос даже на низшие души в таких последовательностях. Итак, демиургический ум изначально содержит в себе эйдосы божественных душ, которые он и порождает в первый черед. Любой такой эйдос оказывается одновременно единым и множеством, ибо он как причина содержит в себе все множество душ, подпа- 819
дающих под соответствующий вид. Вот в каком смысле всякая душа гипостазируется в согласии с собственной для нее парадигмой, а надо всеми ими стоят парадигмы божественных душ, в которых содержатся эйдосы частных душ.

Именно по этой причине, как я полагаю, Тимей <и говорит о том, что демиург>, гипостазировав божественные души, вслед

за ними сам породил частные (причем роды, которые войдут в их состав <Платон> назвал *остатками*[(1)] тех, из которых были сотворены божественные души), а создав их, *выделил такое их число, которое равно числу звезд*[(2)][26]. Демиургический ум распределил их в соответствии с эйдосами и числами, заключенными в нем самом. Действительно, почему одни души он соотнес с Солнцем, другие — с Луной, а третьи — с иными небесными телами? Вероятно, потому что первые он породил в согласии с солярным эйдосом, а вторые — в соответствии с лунным. И все такие души соотносятся с единым и выступают в качестве единого, но при этом участвуют в эйдосе отнюдь не одним и тем же способом.

Стало быть, необходимо придерживаться следующего мнения. Существует определенный порядок <душевных> эйдосов, но имеется и простой эйдос любой отдельной души. При этом всякая душа оказывается монадической, она гипостазируется в согласии с единым логосом, собственным только для нее (ибо разница между двумя различными душами, разумеется, не может быть обусловлена материей, и они либо вовсе не будут отличаться друг от друга, либо не станут обладать эйдетическими различиями). И то, что производит каждую душу на свет, должно порождать также ее ум; значит, в этом порождающем присутствует умопостигаемый эйдос любой создаваемой им души. Как раз данное положение дел и имели в виду теологи, когда говорили, что одно дело — это общие причины душ, порождающие целостные их последовательности, а другое — частные, предопределяющие эйдетические различия душ и их расчленение на так называемые атомарные души.

Вот что следует сказать по этому поводу. И если вспомнить о неразумных душах, то и у них, очевидно, имеется умопостигаемая парадигма[27]. В самом деле, и среди них, как и среди других существ, есть бессмертные (при этом под неразумными душами я понимаю все низшие жизненные силы, делимые в отношении тел). Так вот, откуда у них берется вечность? Безусловно, она должна быть следствием некоей неподвижной и умной причины, и сейчас необходимо сказать о том, как она существует. Опять-таки, впереди подобных душ должны идти единая монада
820 и единая идея, назовешь ли ты ее природой, имеющей характер истока, ощущающей или какой-то иной. Действительно, неразумные души, мог бы, пожалуй, сказать кто-нибудь, возникают

---

(1) *Платон.* Тимей, 41d5–6. (2) Там же, 41d8.

как нечто, обладающее познавательным своеобразием, благодаря единому демиургическому ощущению, а как то, чему свойственно влечение,— вследствие высшей природы, выступающей в качестве истока и существующей прежде многих природ. Таким образом, вот по каким причинам в нашем мире возникает множество вечных, но неразумных по природе душ, и они существуют в своих вечных вместилищах частным образом, в согласии с каким-то числом, заведомо обоснованным в них, а также в соответствии с высшей эйдетической мерой. Ведь всякое вечное множество ограничено пределом, а впереди любого такого множества, ограниченного пределом, идет то, что его ограничивает и исчисляет.

С другой стороны, неразумные души появляются не только описанным способом, но и благодаря разумным душам, а вернее, располагающимся в них парадигмам. В самом деле, именно по этой причине в нашем мире неразумные души зависят от разумных — ведь и в горнем мире единая мера, связанная с ними, вместе с многими эйдосами порождает все их число. Однако божественные души, как и все другое чистое, в нашем мире также сохраняют свой логос в чистоте. Частные же души сопряжены с неразумными, поскольку жизнь первых смешана с жизнью вторых, и лучшее, как правило, властвует над худшим, однако, бывает, и подчиняется ему.

И от вечных, хотя и неразумных, душ рождаются другие, принадлежащие смертным: по эйдосу они нетленны, ибо в этом отношении происходят от умной парадигмы, однако в смысле пребывания в отдельных существах они подвержены гибели. Действительно, они гипостазируются силой новых богов [1], в то время как неразумные души, идущие впереди них, рождаются от высших душ, и их происхождение связано с монадой всей душевной последовательности. Во всяком случае, даже души существ, подверженных гибели, в каком-то смысле сохраняют аналогию с божественными причинами в нашем мире, благодаря которым они гипостазировались точно так же, как души бессмертных аналогичны своим высшим эйдетическим причинам.

3. Эйдосы природы. В третий черед необходимо рассмотреть
природу, а именно то, в каком смысле с ней нужно соотно- 821
сить парадигму. Действительно, как в одном месте говорит Платон [2], мы не должны сосредоточивать все свое внимание на са-

---

[1] См.: *Платон.* Тимей, 32e5 и далее. [2] Ср.: *Платон.* Парменид, 130c2.

мих эйдосах огня и воды или движения, упуская из виду умную причину природы, обусловливающую их. Теологи утверждают, что исток природы связан с живородящей богиней:

Подле богини, хребтами, премногая мчится природа [1]

Мы последуем за Платоном и скажем: в демиургическом уме в числе прочих располагается эйдос природы, гипостазирующий все природные колесницы, о которых Тимей упоминает, когда описывает, как демиург наставляет души, показывая им природу Всего и назначая им законы рока [2]. В самом деле, именно в этом уме располагаются единая природа и все вместе взятые законы рока, в согласии с которыми <демиург> выстраивает в надлежащем порядке и распределяет Всё. Ведь, вообще говоря, если демиург произносит такую речь, значит, он возвращает к себе души; и если это так, то в самом себе он указывает им на природу Всего и на свойственные последнему законы рока. Поэтому в его уме содержится единый эйдос всех душ. Сами же души, следуя собственному вдохновению, производят на свет природы, подвластные им; при этом они, оставаясь вечными, порождают частные и временны́е природы.

Если же я должен высказать собственное мнение, то, я полагаю, в самом демиургическом уме парадигма объединенных природ содержит в себе их число, причем это касается всех тех природ, которые занимают положение вечных. В боге же, порождающем телесный эйдос [28], которого порой воспевают теологи, располагаются уже разделенные причины вечных природ, ибо благодаря ему непосредственно и гипостазируются, и обретают жизнь весь природный чин и число природ.

822 **4. Эйдосы тел.** Переходя теперь к телам, давайте зададим следующий вопрос. Должны ли мы считать верным предположение, что их единая всеобщая причина, объемлющая все число всеобщих тел, располагается в первом демиурге, а в создателе тел заключена причина уже следующих за монадой и делимых на части тел? Скорее всего, к такому заключению прийти просто необходимо. Действительно, первый отец Всего объемлет в себе единый космический эйдос, части же Всего, возникающие в силу необходимости, оказываются чем-то дополнительным и нуждающимся в промысле бога, попечению которого вверены тела.

[1] Халдейские оракулы, фр. 54. [2] См.: *Платон*. Тимей, 41e2 и далее.

Кроме того, очевидно следующее. Нужно прийти к выводу, подобному тому, который мы сделали, когда обсуждали души: у божественных тел должны иметься умные эйдетические причины. В самом деле, в этих причинах в своего рода втором и третьем смыслах участвуют <телесные> колесницы демонических и частных душ соответственно. Например, эйдос солярного тела последовательно порождает солярные колесницы демонических и частных душ. И, стало быть, точно так же, как душа сочетается с душой, колесницы таких душ сопряжены с собственными для них <небесными> сферами [29].

Вообще же, поскольку существует множество божественных причин, одни и те же тела причинно обусловлены различными богами в собственных для них отношениях. Например, в боге, создающем тела, располагаются причины тел как таковых, в душевных порождающих началах предвосхищены их души, в демиурге же всех вещей тела оказываются живыми существами, которым предстоит благодаря ему обрести ипостась и воплотиться в виде душ, сопряженных с телами.

5. Эйдос материи. В заключение нам осталось рассмотреть материю саму по себе. Будет ли у нее также иметься эйдос? Вероятно, одно и то же рассуждение неприменимо к любой материи. Напротив, если бы кто-нибудь сказал, что материя небесных тел безвидна и лишена фигуры, тогда ничего похожего на эйдос с ней связано не было бы. Но коль скоро на самом деле подобное не имеет места, эйдос такой материи будет существовать — либо как результат видообразования, либо как эйдос в собственном смысле этого слова. Однако лишенное ритма и безвидное 823
не может быть даже похожим на эйдос.

И если, стало быть, мы приходим к выводу о том, что небесная материя вовлечена в процесс видообразования благодаря соответствующему ей логосу (ибо, пожалуй, необходимо, — раз демиургия душ, природ и тел начинается отнюдь не с несовершенного — чтобы прежде безвидной материи, обладающей бытием в наименьшей степени, также существовала материя, в некотором отношении, поскольку она обладает единой границей и ей свойственно некое положение, оказывающаяся эйдосом), то и у нее будет иметься парадигма. И истоков рождения этой материи, пожалуй, два: ее собственная парадигма и божественная причина. Действительно, все умное созидает, лишь сотрудничая с божественным, в то время как божественное выходит за свои пределы помимо этого еще и самостоятельно; со-

вершая выход за свои пределы оно воплощается во всем, кроме того, что не берет от него свое начало.

6. Эйдосы животных и растений. Вслед за простыми ипостасями сущих давайте перейдем в своем рассуждении к тому, что образуется из них,— я имею в виду животные и растения. В самом деле, для всех них <...> умных парадигм, потому что не только род каждого из них, но и вид входит в состав Всего и делает его в большей степени похожим на парадигму. Действительно, умопостигаемый космос *содержит в себе все умопостигаемые живые существа*[1], подобно тому как зримый — все те, которые Тимей назвал *питомцами*[2]. Следовательно, каждое из таких существ похоже на какой-то умный эйдос. Впрочем, живое-в-себе содержит в себе причины не только душ, но и тел объединенно и умопостигаемо, ибо оно соединяет с *тетрадой*[3] идей[30] все их число и точно так же в единстве предвосхищает разделенные идеи так называемых простых и составных существ. Вообще говоря, как раз в пределах живого-в-себе и располагается источник совокупного и сущностного. Ведь разве мог бы <космос> быть неисчерпаемым[31], если бы причина его не была вечной? В самом деле, 824 все, что возникает в ходе его кругообращения, оказывается частным, коль скоро таково в каком-то смысле даже движение неба, а вывод о рождении общего от частного, безусловно, относится к сфере невозможного.

Стало быть, каждый эйдос животного или растения гипостазируется свыше и согласуется с соответствующей ему умной парадигмой. Действительно, все возникающее и в каком-то отношении гипостазирующееся, если оно, конечно, не будет единым, не выражающимся во множестве, обладает своим бытием вследствие некоторой причины. Таким образом, откуда и по какой причине появляются названные эйдосы? Не вследствие ли движущейся? Однако это невозможно. Значит — по неподвижной, поскольку сами они оказываются вечными. Такова, как мы утверждаем, умная причина, ибо она в своем совершенстве пребывает в вечности.

7. Эйдосы атомарных предметов. Далее, не следует ли придерживаться гипотезы о том, что существуют эйдосы не только у видов, но и у отдельных существ[32]? Я имею в виду, например, Сократа, да и любого человека, причем рассматриваемого

---

[1] *Платон.* Тимей, 30c7–8. [2] Там же, 30d1. [3] Там же, 39e10.

не в том отношении, в каком он являются именно человеком, а в том, в каком этот отдельный человек предвосхищен в качестве собственно данного человека. Однако если придерживаться такого мнения, то разве не получится, что любое смертное существо должно быть бессмертным? Ведь если все, возникающее в согласии с какой-либо идеей, появляется как результат неподвижной причины, а все, гипостазирующееся вследствие неподвижной причины, будет по своей сущности неизменным, Сократ, да и любой другой отдельный человек, будет по сущности всегда самотождественным и вечно обоснованным в себе; однако это невозможно.

Кроме того, неверно и то предположение, что идея может как являться, так и не являться парадигмой чего-либо. В самом деле, вечное сущее извечно обладает всем тем, что имеет, а стало быть, парадигматическое либо не будет содержать в себе эйдоса какого-то предмета, либо он всегда будет располагаться в его пределах, ибо говорить о случайности в применении к нему неправильно. Значит, если будет существовать парадигма, то должно иметься и изображение, поскольку любая парадигма оказывается парадигмой именно в соотнесенности с изображением. И если последнее иногда будет иметься, а иногда нет, то и парадигма порой будет существовать, а порой нет; ее местопребыванием станет кратчайший миг времени, а не вся его беспредельность. Между тем применять к парадигме слова «существовать» и «не существовать», считая ее частью высшей сущности, не стоит.

Стало быть, не следует ли поверить Сократу, когда он говорит, что основной причиной, по которой мы приходим к тезису 825
об идеях, является необходимость в том, чтобы единое предшествовало многому? Действительно, если существуют эйдосы отдельных предметов, то единое будет идти впереди единого, а вернее, беспредельное будет идти впереди ограниченного пределом, так как эйдосов, связанных с ограниченными пределом сущими, в чувственно воспринимаемом окажется беспредельное число. И разве можно было бы прийти к какому-либо выводу, более невозможному, чем этот? Ведь то, что располагается ближе к единому, по своему числу ограничено в большей степени, нежели находящееся от него дальше, поскольку число — это нечто, скорее, родственное единому.

Таким образом, при посредстве приведенных рассуждений можно считать доказанным, что говорить об эйдосах отдельных предметов не следует. Однако поскольку все возникающее, ра-

зумеется, должно появляться на свет по какой-либо причине, необходимо придерживаться того мнения, что соответствующие причины имеются и у этих атомарных вещей. Если есть желание назвать какую-то одну такую их причину, то ею окажется порядок Всего, а если нужно говорить о большем их числе, ими будут и движение неба, и частные природы, и своеобразия времен года, и климатические условия, и божественные стражи отдельных вещей, ибо последние обретают свою устойчивость именно в результате действия перечисленных причин. И потому на отдельные вещи воздействуют *[1]* изменения времен года, ибо причина, сама придя в движение, одновременно некоторым образом приводит в движение и то, что возникает благодаря ей; *[2]* собственные признаки богов-стражей, так как вследствие разницы между ними у опекаемых ими предметов проявляются какие-то особенности фигуры, цвета, голоса и движения; *[3]* различия в климатических условиях, поскольку рождение отдельных существ происходит в разных местах; *[4]* частные природы, коль скоро они появляются на свет не только от всеобщей природы, но и получают некое своеобразие благодаря заложенному в семени, из которого они появились, и словно запечатлевают его на себе вследствие погружения семян в тела, и потому кажется, будто отдельные вещи относятся именно к этим природам, а вовсе не принадлежат самим себе.

Следовательно, мы в состоянии понять то, в каком смысле частные предметы гипостазируются помимо парадигматической причины. В самом деле, отнюдь не все равно — существовать ли по какой-то причине или в соответствии с парадигмой, ибо парадигма — это, конечно, причина, однако мы обычно говорим о причинах в различных смыслах, и парадигматическая причина оказывается лишь одной из многих.

8. Эйдосы частей. По поводу отдельных предметов сказано достаточно. Следовательно, будем ли мы утверждать, что существуют эйдосы и их частей и что их созидает не только парадигма человека, но и парадигма пальца, глаза и так далее? По-
826 скольку каждая такая часть как целое, разумеется, оказывается сущностью, то пусть она будет существовать в согласии с какой-то причиной; однако, поскольку она будет именно частью, а не целым, она стоит ниже неделимой умной сущности. Действительно, вывод о том, что в согласии с этой сущностью гипостазируются не только части, но и целые, не может оказаться неверным, ибо рождение целых происходит именно благодаря

ей, коль скоро вследствие ее воздействия единовидное появляется прежде множественного, а целое — прежде частей. Таким образом, безусловно, правильно было бы не говорить об умных причинах всех частей, входящих в состав целых, ибо никакой ум не будет делимым на части. Значит, необходимо считать, что целые в нем предшествуют частям, а неделимое идет впереди делимого, причем это касается и душевного, и физического, поскольку первая делимость на части свойственна душам, а вслед за ними — уже и природам. Следовательно, именно в их-то сфере и располагаются логос и эйдос пальца и зуба, а также любой части вообще, в то время как их целостность изначально гипостазировалась в уме, та, которая содержит в себе множество в едином,— в душах, та, которая в плане жизни отделяет единое от множества,— в природах, наконец, целостность, создающая раздельность в смысле протяженности,— в телах. И если мне нужно высказать собственное мнение, то в данном случае не следует отрицать наличия определенных демонических причин, на что указывают заклинания людей, обращающихся к демонам с просьбами о помощи, когда у них болит палец, глаз или сердце, несмотря на то что в каком-то другом смысле целые, объемлющие эти части, обладают божественными причинами.

9. Эйдосы привходящих признаков. Вот что мне следует коротко сказать по поводу частей. Теперь необходимо рассмотреть привходящие признаки. Будут ли существовать также и их идеи? Вероятно, речь о привходящих признаках может идти в двух смыслах, ибо какие-то среди них доводят до совершенства и наполняют сущности, каковы, например, сходство, красота, здоровье или добродетель, а какие-то гипостазируются в сущностях, но не наполняют их и не способствуют их совершенству, скажем, белизна, чернота и все тому подобное. Стало быть, признаки, образующие сущности и совершенствующие их, по преимуществу обладают парадигматическими причинами, те же, которые в каком-то смысле появляются в дополнение к телам, возникают в согласии с логосами, и для их рождения недостаточно соития тел, напротив, их эйдос приходит изнутри, от природы, 827
и отнюдь не в согласии с какой-либо определенной умной причиной. В самом деле, эйдосам соответствует сущностное, телесиургическое и общее; то же, что не участвует во всем названном, гипостазируется из других источников, а вовсе не благодаря первым эйдосам. Действительно, природа, восприняв устроение эйдосов, совершившая выход за свои пределы в виде облада-

ющих объемом тел, отделила целые от частей, а сущности — от привходящих признаков, и то, что прежде было объединенным и неделимым, развернула при помощи собственных разделяющих сил. Ведь не могло бы быть такого, чтобы непосредственно от объединенного возникло полностью разделенное, а от наиболее общего — самое частное, напротив, соответствующее деление с необходимостью должно было впервые появиться в промежуточных природах в согласии с самим смыслом нисходящего движения.

Итак, следует считать, что причина фигуры приводит к возникновению всех фигур, а единая монада чисел порождает все числа. В самом деле, при том, что даже в нашем мире монада оказывается и четным, и нечетным числом и содержит в себе все эйдосы чисел в их единстве, какая нужда высказывать какие-то иные гипотезы о высшей монаде? Разве она не будет единовидной причиной всех чисел, а беспредельность ее силы не станет порождать беспредельное число даже в нас самих? И разве подобное положение дела не будет совершенно необходимым, коль скоро монада в нашем мире выходит за свои пределы как изображение высшей?

10. Эйдосы искусственных предметов. Вот какие выводы следует сделать относительно привходящих признаков. Далее, что́ теперь нужно сказать по поводу предметов искусства? Будут ли и у них иметься эйдосы? Сократ в «Государстве», похоже, не побоялся упомянуть об идеях кровати и стола [1]. Вероятно, он назвал идеей тот логос, которые присутствует в мысли ремесленника. Ниже он подчеркнул: этот логос является порождением бога, поскольку, согласно его воззрениям, как раз боги-то и научили души ремеслам. Напротив, поэт, по мнению <Платона>, *стоит на третьем месте от истины* [2], и это его положение аналогично тому, которое занимает живописец, создающий не саму кровать, а лишь ее изображение. Более того, если учесть, что одно дело — это божественный эйдос, а другое — логос, относящийся к сфере становления (<Сократ> ниже говорит, что бог есть демиург эйдоса предмета искусства, а ремесленник — создатель
828 только той или иной отдельной вещи), то поэт и живописец будут занимать уже четвертое, а не третье место.

Давайте рассмотрим данный вопрос, обратив внимание на соответствующий действительный предмет. В самом деле, если

---

(1) См.: *Платон.* Государство, X, 596b1 и далее. (2) Там же, X, 597e7.

в уме в числе прочих располагаются эйдосы искусственных вещей, то будут ли они появляться в чувственно воспринимаемом непосредственно благодаря ему или же при помощи природы? И вывод об их непосредственном появлении от ума, очевидно, неверен, так как выход за свои пределы ни в одном другом случае так не происходит, напротив, лишь первое, ближайшее к уму, участвует в эйдосах, располагающихся в нем. Если же предметы искусства появляются при помощи природы, поскольку, как говорят, искусства подражают ей (ведь природа будет содержать в себе эйдосы искусственных вещей прежде самих искусств, раз уж они находятся в уме), то природа и окажется причиной искусственных предметов. Однако все существующее от природы живет и сохраняется в своем росте и рождении так, как если бы оно входило в число существ, возникающих в материи, ибо природа — это своего рода жизнь и причина того, что живет. Напротив, кровать, как и любой другой искусственный предмет, жить и расти не может. Следовательно, вещи, созданные ремеслом, не обладают изначально существующей идеей, как и умной парадигмой собственной ипостаси.

И разумеется, если бы кто-нибудь захотел назвать науки искусствами, для того чтобы дать ему достойный ответ, необходимо было бы провести вот какое деление [33]. Некоторые искусства возвышают душу и уподобляют ее уму, и для всех их мы будем предполагать наличие каких-то эйдосов, подобными которым они нас делают. В самом деле, таково сходство между фигурой и понятием фигуры, а также между числом и мыслью о числе. Таким образом, мы станем утверждать, что существуют эйдосы <предметов> арифметики, музыки, геометрии и астрономии (если, конечно, не иметь в виду каждую из этих наук в том виде, в каком она предстает в обыденных представлениях, а вести речь о них как об умных и творческих проявлениях божественных эйдосов). Действительно, они приводят нас в соприкосновение с умом, когда мы проводим астрономические наблюдения за небом и созерцаем умную гармонию, в согласии с которой отец всех вещей произвел на свет души и вот этот космос, а также рассматриваем число, неявно и в раздельности присутствующее во всех эйдосах, или умную фигуру, порождающую все фигуры, в согласии с которой демиург придал шарообразную форму всему космосу и каждую стихию гипостазировал в соотнесенности с некоторой фигурой, собственной для нее.

Итак, необходимо придерживаться гипотезы относительно существования эйдосов перечисленных предметов и считать, что

829 в том же положении находятся все остальные искусства, возвышающие душу и необходимые для того, чтобы мы могли совершить восхождение к умопостигаемому. С другой стороны, ни у одного искусства, которое является порождением души, лишь предающейся забавным играм, которое сосредоточивает свое внимание на тленным вещах и служит только человеческим нуждам, нет умного эйдоса. В самом деле, душа способна произвести на свет то, что зрит в себе, и эта ее способность относится к сфере мнения. Душе по природе свойственно производить на свет и различать подобные вещи, однако обособленных эйдосов таких искусств или создаваемых ими вещей, разумеется, не существует.

Тем не менее не будет ничего удивительного в том, что и у них имеются причины, которые располагаются в чине демонов, именуемых попечителями искусств. При этом следует заметить, что одни демоны пекутся об одних искусствах, другие — о других,и что как раз они даровали такие искусства людям. Обсуждаемые искусства как-то связываются с богами лишь символически[34]. Например, утверждают, что покровителем кузнечного дела является демон Гефест, содержащий в себе эйдос, соответствующий данному искусству; однако о само́м великом Гефесте можно было бы сказать, прибегнув к символической речи, что он выковывает небо. Точно так же попечительницей ткацкого промысла оказывается одна из демониц из рода Афины, причем сама Афина воспевается как та, кто ткет устроение умных видов в каком-то другом, демиургическом, смысле.

11. Эйдос зла. Вот какие вопросы нам следует рассмотреть в связи с умными эйдосами. Осталось вкратце обсудить эйдос зла[35] следующее. Зло возникло без каких-либо божественных парадигм, напротив, оно псевдогипостазировалось[36] по каким-то другим причинам, и соответствующее исследование мы провели в ином своем сочинении[(1)].

Итак, следует ли утверждать, будто идея зла есть дурное-в-себе, или же необходимо считать, что, подобно тому как эйдос
830 протяженного не делим на части, а эйдос множественного — монадичен, точно так же парадигма зла оказывается благом? Первое предположение, согласно которому зло находится среди богов, никоим образом не следует признавать достаточно обоснованным: если бы мы утверждали, будто парадигмы зла находят-

---

(1) См.: *Прокл.* Об ипостасях зла, p. 245–247.

ся в боге, мы были бы вынуждены обвинять самого бога в том, что он является причиной зла, которому он предоставил парадигмы. Кроме того, даже мы сами, созерцая парадигмы, всегда проникаемся одним лишь благом.

С другой стороны, если бы кто-нибудь говорил, что эйдос зла есть благо, то что следует утверждать — будет ли он благом только по сущности или также по энергии? Действительно, если он есть благо лишь по сущности, то получится, что благо дарует зло, а этого утверждать не следует. Если же этот эйдос есть благо и по энергии, то возникающее, очевидно, также окажется благим, ибо произведение силы и энергии, дарующих благо, окажется благим в той же самой мере, в какой результатом огня будет тепло. Следовательно, дурное в качестве такового не будет существовать в согласии с какой-либо парадигмой.

И если, как говорит Парменид, любая идея является богом[37], а никакой бог не должен быть причиной зла, о чем мы знаем из «Государства»[(1)], значит, не следует обвинять богов в том, что причины зла располагаются среди них[38]. Что же касается парадигм, то они оказываются причинами тех вещей, парадигмами которых являются. Стало быть никакая идея не может быть парадигмой зла.

Далее, демиург, *пожелавший, чтобы все вещи сделались близкими ему*[(2)], а также чтобы в чувственно воспринимаемом появилось все то же самое, что и в умопостигаемом[(3)], *хочет, чтобы по возможности ничто не было бы дурным*[(4)]. Обо всем этом сказано 831
в «Тимее». Если бы в демиурге располагалась парадигма зла, то он, пожелав уподобить Всё себе, произвел бы на свет также дурное, поскольку оно было бы близким ему. Однако на самом деле он не желает, чтобы что-либо было дурным; вероятно, он не захотел бы, чтобы парадигма зла оказалась в числе парадигм, которыми он владеет.

Впрочем, люди, злословящие в адрес отца Всего, будучи опровергнуты в этом пункте, могут не остановиться и, отказавшись от предложенной выше гипотезы, придумать следующее: причины и парадигмы зла располагаются в нашем мире. Но ведь Тимей придерживается следующего общего правила: *все то, что возникает в соотнесенности с вечной парадигмой, прекрасно*[(5)]. Стало быть, если дурное в каком-то отношении сообразуется с такой парадигмой, значит, оно уже не будет совершенно безобразным,

---

(1) См.: *Платон.* Государство, II, 379с6–7. (2) *Платон.* Тимей, 29е3. (3) Ср.: Там же, 30с7–d1. (4) Там же, 30а2–3. (5) Там же, 28а6–b1.

но хоть в чем-то окажется прекрасным. Между тем то, что все прекрасное является благим, совершенно очевидно. Итак, при данном допущении получится, что дурное есть благое.

Далее, кто будет творцом, принявшим парадигму за образец и создавшим нечто дурное? Ведь необходимо, чтобы, с одной стороны, существовала парадигма, а с другой — творец, сообразующийся с ней. И если бы таким творцом оказался ум, он сам оказался бы виновен во зле, а если тот, кто познал зло в нашем мире, то ведь он его и сотворил благодаря знанию о парадигме. И если бы такого творца не существовало, не было бы и парадигмы, поскольку никто не созидал бы, созерцая ее.

* * *

Впрочем, по поводу зла достаточно. После того как были рассмотрены предложенные вопросы, собрав все сказанное воедино, давайте сделаем заключительный вывод: эйдосы имеются у наиболее общих сущностей и соответствующих им совершенств. Действительно, вот какие определения более всего подходят для таких сущностей и совершенств: благое, сущностное и вечное. Первое их свойство появляется благодаря первой причине, второе — вследствие единого сущего, а третье — как результат вечности, и относятся они к первому чину эйдосов, занимающему второе место после вечности и третье — после единого сущего, а в конечном итоге зависящему, как и все сущие, от причины всех благ. Таким образом, на основании трех названных стихий необходимо дать определение также предметам, появившимся в согласии с парадигматической умной причиной, и выяснить,
832 какие вещи гипостазировались при посредстве других начал, отличных от умной парадигмы.

Например, волос, даже если бы он был главной частью тела, не мог бы происходить от этой парадигмы, ибо было доказано, что она лежит в основании целых, а не частей. Грязь же — это смесь двух неопределенных стихий, никак не связанная с физическим логосом, поскольку мы имеем обыкновение переплетать между собой мириады других предметов ради собственной выгоды, но даже не пытаемся возвести ни один из них к эйдосу, ибо они — результат деятельности искусства или предварительного замысла. Что же касается нечистот, то им не свойственна первородность и они появляются как своего рода дополнение к чему-то существующему, хотя один наш предшественник[39] и пытался

с излишним рвением доказывать, что даже у нечистот имеется парадигма. Ведь если она существует вообще, значит, имеется и у нечистот, ибо любое очищение связано с их устранением. Однако мы утверждаем, что в сфере эйдосов располагается лишь чистота, и потому не станем говорить об умном эйдосе нечистот, поскольку очищение бывает и от порочности, но уже было доказано, что ни одно из зол не появляется свыше. Всякие нечистоты — это, разумеется, своего рода порочность, свойственная тому, в ком они присутствуют.

Эти предметы не имеют высшего происхождения, хотя бы потому что оказываются отклонениями от гипостазировавшегося свыше и его лишенностью. Точно так же тьма есть лишенность света, однако Солнце, причина света, никоим образом неповинно в его лишенности. Стало быть, и ум, причина знания, сам не гипостазирует неведения, которое оказывается лишенностью знания, а душа, хорег жизни, не дарует безжизненности. В самом деле, в том, что воспринимает дары высшего, наряду с этими дарами псевдогипостазируются и их лишенности, однако они вовсе не предвосхищаются в тех, кто дарует некие обладания. Таким образом, то, лишенность чего возникает, рождается свыше как некие устойчивые свойства.

И если бы кто-нибудь говорил, что ум, познающий благое, в результате познает и дурное, и потому предполагает наличие
в себе зла (по каковой причине в «Федоне» было сказано, что 833
знание лучшего и знание худшего — это одно и то же знание[1], и то же имеет в виду демиург в «Тимее», когда говорит: «*Пожелать же разрушить то, что прекрасно гармонирует и находится в отличном состоянии,— это дело дурного*»[2],— ибо так он показывает свое знание того, что такое зло), то необходимо было бы выдвинуть вот какое возражение. В уме нет парадигмы зла, знание же зла и есть парадигма любого знания о дурном, а то, что обретает его, становится лучше. Ведь дурно само неведение, а не знание о нем, которое, будучи единым, описывает и себя, и незнание.

Таким образом, даже при описанном допущении речь идет о парадигме не дурного, но благого, а именно знания о зле. И если мы будем придерживаться такого убеждения, то уже не станем вводить представления об идее зла, как поступают некоторые платоники[40], и при этом не решимся утверждать, будто ум познает одно лишь лучшее, какового мнения придерживаются иные. Заняв промежуточное положение между ними, мы

[1] *Платон*. Федон, 97d4–5. [2] *Платон*. Тимей, 41b1–2.

допустим знание о самом зле, хотя и не согласимся с тем, что существует его парадигматическая причина.

Итак, Парменид, словно родовспоможитель для мысли Сократа, просящего его изложить свои представления по данным вопросам, задает вот какой вопрос: намеревается ли Сократ по отношению к названным предметам слишком ревностно опровергать существование соответствующих эйдосов?

> *— Вовсе нет,— сказал Сократ,— напротив, эти вещи таковы, какими мы их видим: думать, будто имеется какой-то их эйдос,— это не более, чем причуда. Однако меня порой беспокоит то, нет ли для всех вещей чего-то тождественного; и всякий раз, когда я на этом настаиваю, я обращаюсь в бегство, опасаясь погибели в бездонной*[41] *болтовне. И потому, дойдя до тех предметов, о которых мы сейчас говорили, что они имеют эйдосы, я со всей тщательностью занимаюсь ими.* [130d3–9]

Вот какой ответ дал Сократ, обращая в поставленном вопросе внимание лишь на безжизненное, ничтожное и материальное и не считая нужном говорить о его причинах, но относя всю
834 ипостась соответствующих предметов к сфере одного лишь зримого. При этом он рассматривает общее в отдельных предметах, появляющееся как нечто позднеродное[42], и делает тот же логический вывод: его эйдоса никоим образом не существует. В самом деле, вслед за многими видами грязи идет единая и общая грязь-как-таковая, появившаяся как нечто позднеродное, и вслед за многими волосами единым эйдосом в каком-то смысле оказывается волос вообще; по этим эйдосам мы судим о многом — точно так же кто-нибудь мог бы, пожалуй, сказать о том, что единое, предшествующее многому, гипостазирует это многое.

Стало быть, именно это и беспокоит Сократа, ибо, во всех остальных случаях переходя от определенных вещей к позднеродным эйдосам, затем — ко внутренним логосам и, наконец,— к умопостигаемым эйдосам, каковой переход был описан в «Федре»[1], в комментируемом пассаже он делает вывод о том, что к подобном заключению приходить не следует. Нельзя, подобно тому как это можно проделать с предметами, относящимися к сфере отдельного (то есть перейти к соответствующему им

---

[1] Ср.: *Платон.* Федр, 265d3–266c5.

единому, а затем и к общему для отдельных предметов), и от названных вещей совершить восхождение к какому-то единому, располагающемуся впереди них.

Однако, с другой стороны, <Сократ> видит: если связать с подобными вещами эйдос, двигаясь путем построения сорита, он будет вынужден считать, что эйдосы имеются у всего чего угодно, даже у материи. Итак, вот в чем состоит *бездонная болтовня*, которая ведет занимающихся ею к погибели, к безжизненности и к бессилию. Потому-то он вновь возвращается к общему, сущностному, гипостазирующемуся в первую очередь и наполняющему Всё, и предпочитает заниматься им, поскольку это общее существует в согласии с эйдетическими причинами, а все остальное располагается только в нашем мире, и вне чувственно воспринимаемого его нет.

> *— Да ведь ты еще молод, Сократ,— сказал Парменид,— и философия пока не завладела тобой до такой степени, как тогда, когда она, по моему мнению, захватит тебя настолько, что ты не будешь пренебрегать ни одним из таких предметов; ныне же ты по молодости придаешь значение мнениям людей.* [130е1–4]

На основании этого упрека, который Парменид бросил Сократу за его сомнения, кое-кому, пожалуй, могло бы показаться, будто сам-то он считает, что идеи имеются у всех предме- 835
тов, и в том числе даже у самых малозначимых, у чисто материальных и противоречащих природе. Действительно, разве упрекнул бы он того в нерешительности, если бы сам не ставил их ипостась в зависимость от эйдетической сущности? Однако, по-моему, упрекает <Парменид> вовсе не <Сократа>, а тех, кто полагает, будто столь малозначимые и бесполезные предметы возникают без какой бы то ни было причины. Парменид вносит поправку в его понимание данного вопроса, потому что никоим образом не допускает существования беспричинного: «*Ибо все возникающее,*— утверждает Тимей,— *в силу необходимости возникает по какой-либо причине, поскольку ничто не может появиться без причины*» [1].

Таким образом, нет ничего столь малозначимого и негодного, что не участвует в благе и не берет свое начало с него. В самом деле, даже если бы ты попытался отнести к вещам такого рода

[1] *Платон.* Тимей, 28а4–6.

материю, то в самом начале рассуждения обнаружил бы, что и она есть благо. Более того, если бы ты упомянул в этой связи дурное-в-себе, то, поразмыслив, понял бы, что и оно причастно какому-то благу и способно гипостазироваться, лишь окрасившись в цвета блага и приняв участие в чем-то благом[43]. Однако люди в своих мнениях словно стыдятся ставить самые малозначимые и ничтожные предметы в зависимость от божественной причины; они обращают внимание на природу таких вещей, а не на силу этой причины и не на следующее обстоятельство: она, порождающая большее, разумеется, способна произвести на свет и меньшее, о чем в одном месте говорит афинский гость[(1)]. При этом подлинные философы ставят в зависимость от промысла все располагающееся в космосе: и великое, и малое,— и им не кажется малозначимой или презренной ни одна вещь, находящаяся в доме Зевса[44]. Напротив, они считают все предметы благими в той мере, в какой они гипостазировались благодаря промыслу, и прекрасными в силу того, что они возникли в согласии с божественной причиной.

Между тем Сократ, отрицая наличие у маловажных материальных предметов эйдетической причины, отказывается также связывать с ними причины вообще; Парменид понял это на основании его предшествующего суждения: они являются лишь тем, что мы видим. Ведь, если бы он исходил из заведомого представления о том, что ни одна вещь не может существовать беспричинно, он, разумеется, не позволил бы себе подобного высказывания. Хотя волос и не будет обладать умной парадигмой, он все равно должен иметь какую-то причину — физический ло-
836 гос. Таким образом, не должен ли существовать не только тот волос, который мы видим, но и располагающийся в логосе природы? Последняя, очевидно, даровала волосы живым существам ради их блага, а не гипостазировала эти самые волосы просто так. И их выпадение противоречит природе, предусмотревшей пользу от них для своих созданий.

Далее, что касается грязи, то, если она является продуктом ремесленной деятельности, значит, ее эйдос располагается в мысли ремесленника. И если некоторые духи радуются нечистотам и грязи и, замечая это, колдуны пользуются ими в своих действиях[45] (а колдовство, как мы знаем из «Пира», осуществляется при помощи демонов[(2)]), стало быть, чего удивительного вот в каком предположении: демоны, охотно при-

---

(1) См.: *Платон.* Законы, X, 902e4–903a3. (2) См.: *Платон.* Пир, 202e7–203a1.

нимающие их в дар, содержат в себе их эйдосы, раз, как мы утверждаем, демоны, пекущиеся о частях, содержат в себе логосы их особенных очертаний? И если ты будешь высказывать недоумение по поводу ближайших причин такого положения дел, обратись к единой причине сущего, от которой появились на свет все сущие, и скажи, что она предоставляет рождение даже обсуждаемым сейчас вещам, так как их ипостась никоим образом не является беспричинной.

Пожалуй, Пармениду, теоретически рассматривавшему единое сущее, предшествующее эйдосам, могло бы понравиться учение, в согласии с которым возникновение вследствие некоторой причины предпосылается появлению на свет на основании эйдоса. Вот почему он бросает Сократу, отрицающему существование любой другой причины, отличной от эйдетической, упрек в непонимании необходимости того, чтобы рождение происходило не только в согласии с умным эйдосом, но и вследствие причины, стоящей выше эйдосов. Действительно, когда мы создаем искусственные предметы, вместе с нами их творит ум, ибо все, возникающее в результате действий последующего, в куда большей степени создается предшествующим, причем не эйдетически, а в согласии с одним лишь сущим как таковым. Конечно, мы творим предметы искусства в соответствии с логосами, располагающимися в нас, однако тем самым лишь придаем им какой-то определенный облик, в то время как сущность им дарует ум. Что же касается предметов, облик которых создает сам ум, то их сущность возникает благодаря пребыванию сущих, ибо как раз оно-то и стоит выше любой эйдетической причины.

Стало быть, Сократ, увлеченный изучением эйдетических 837
причин, естественно, считает рождение обсуждаемых предметов беспричинным. Напротив, Парменид, считающий, что существу-
ет причина, стоящая выше эйдосов, утверждает, что и их сущ- 838
ность есть результат высшего дара, ибо все сущие появляются свыше.

Книга четвертая

837 *Впрочем, ответь мне вот на такой вопрос: полагаешь ли ты, как следует из твоих слов, что существуют некие эйдосы и вот эти, другие, вещи, поскольку они участвуют в них, получают их наименования?* [130e4–6]

Сократ, беседуя с Зеноном, ранее уже продемонстрировал свою убежденность в существовании эйдосов и в причастности им вещей в нашем мире. Рассматривая эти участвующие вещи, он стремился перейти от них к общности самих эйдосов. Вот почему некоторые решили, будто Парменид в комментируемом пассаже возражает Сократу и, отражая его упрек, брошенный Зенону, отвергает обе его мысли: о наличном бытии эйдосов и о способе участия в них вещей. Выше он отрицал существование эйдосов, а ниже станет доказывать, что они не выступают в качестве предмета участия для чувственно воспринимаемых вещей. Он будет чуть ли не прямо утверждать: даже если кто-нибудь выдвинет гипотезу относительно наличного бытия и сущности эйдосов, он все равно не сможет допустить возможности участия в них каких-либо вещей. Следовательно, эйдосов не существует, и даже если бы они имелись, все равно чувственно воспринимаемое в них участвовать не могло бы.

Вот как рассуждают эти люди. Выше Парменид доказал, что эйдосов нет. Действительно, <если бы они существовали, то имелись бы у всех вещей>[1]. Однако эйдосы будут отнюдь не у всех них; с этим согласился и Сократ. Значит, эйдосов нет, или, по крайней мере, нет эйдосов всех вещей. В этом-то, говорят они[2], и состоит смысл упрека, брошенного Парменидом Сократу: не следует одни вещи считать происходящими свыше, а другие — возникающими самопроизвольно; напротив, все они, если бы эйдосы существовали, появлялись бы от них. Свою

оценку этому упреку мы уже дали выше[1], что же касается общего смысла комментируемого пассажа, то мы утверждаем: рассуждение Парменида оказывается телесиургическим[3] по от- 838
ношению к мыслям Сократа, поскольку в нем эти мысли представлены в развернутом виде и подкреплены вескими доводами. При общем одобрении неложности умозрительных представлений <Сократа> несовершенное в них <Парменид> доводит до совершенства, а запутанное растолковывает.

И если вспомнить о четырех проблемах, возникающих в связи с теорией идей, которые мы выделили выше[2], то вопросу о существовании эйдосов <Парменид> совершенно не уделяет внимания, поскольку сам основывается на гипотезе об их бытии. Он спрашивает <Сократа>, у каких предметов, по мнению того, имеются эйдосы, стремясь тем самым понять, ставит ли тот все вещи в зависимость лишь от эйдетического начала, или же допускает их соотнесенность и с иной, более важной, причиной. Когда он бросает приведенный упрек, как мы сказали выше, он имеет в виду как раз такую первую причину. Во всяком случае, начав с высшего, с наиболее общих эйдосов, и рассмотрев затем частные и атомарные, в заключение он переходит к вещам, гипостазировавшимся вне какой-либо связи с умными эйдосами, однако все равно возникшим от монады всех сущих.

Проделав такой путь от высшего к низшему, соотнеся все предметы с отеческой причиной и тем самым доведя до совершенства мысль Сократа относительно эйдосов, <Парменид> переходит к третьей проблеме, а именно — к участию в эйдосах. В данном случае он пытается применить майевтический метод противоположным образом. Разумеется, способ его рассуждений всякий раз оказывается именно майевтическим, но никак не обличительным, и отеческим, а вовсе не оборонительным. Отличие же состоит в том, что в одном случае он начинает с высшего и переходит к низшему, а в другом он обращается к рассмотрению божественных причин, сперва рассмотрев низшее. При этом каждый раз его цель — достижение Сократом совершенства; он возводит его к высшему, придав правильную форму его собственным мыслям по поводу соответствующих предметов.

Таков, как было сказано, способ рассуждений <Парменида>, пробуждающий природные умозрительные представления в нас и придающий им правильную форму, несмотря на их изначаль- 839
ное несовершенство. Этот метод на деле способствует возвыше-

---

[1] См.: Наст. соч., 834.30 и далее. [2] См.: Там же, 784.16–25.

нию тех, кто в состоянии следовать ему, ибо он подражает отеческой причине, спасающей все вещи силой высшей ипостаси сущих, дарующей им совершенство и возводящей ввысь при посредстве собственных непознаваемых сил.

* * *

Теперь давайте вернемся к действительным предметам и скажем, что́ такое, согласно нашим воззрениям, участие в эйдосах и как оно осуществляется, а затем, основываясь на сделанных выводах, разберем текст Платона. И здесь, как и выше, когда речь шла о единстве и раздельности эйдосов [(1)], мы должны задаться вопросом о способе участия вещей в эйдосах. Ведь с тем, что эйдосы, если они существуют, выступают в качестве предмета участия для вещей, пожалуй, согласятся все. Однако затруднение вызывает то, как именно вещи в них участвуют. Именно этим вопросом и задается в комментируемом пассаже Парменид наподобие того, как выше Сократ во главу угла ставил проблему одновременной раздельности и соединенности эйдосов, имеющих место, невзирая на всю их простоту и несходство со зримыми вещами, любая из которых, безусловно, находится в таком положении. Давайте, сделав такое предварительное замечание, перейдем к данному вопросу.

[1] Итак, допустим, что участие вещей в умных эйдосах похоже на отражение каких-либо предметов в зеркале. Действительно, когда речь идет об отражении, форма и положение того или иного лица по отношению к зеркалу позволяют появиться в последнем его образу. Точно так же и материя, пригодная к этому, так сказать, простирается ввысь, к демиургическому уму и ко всему богатству[4], содержащемуся в нем, и в результате наполняется эйдосами.

[2] С другой стороны, следует упомянуть, что участие может походить на оттиски печати на воске, ибо они (я имею в виду эйдосы) оставляют в вещах свой след и отпечаток; сам отпечаток не является тем же, что и печать, его оставившая, точно так же и материальный эйдос не тождествен нематериальному и божественному.

Второй подход отличается от первого тем, что в нем речь идет о некоем изменении, привходящем извне, которому подвергается воспринимающее, остающееся пассивным. Действительно,

(1) См.: Наст. соч., 768.34 и далее.

само зеркало не меняется столь же заметно, как в данном случае воск. Вот почему те, кто полагают, будто материя, участвующая в эйдосах, остается неизменной[5], уподобляют ее зеркалу, а эйдосы, запечатленные в ней, называют образами и отражениями. Те 840 же, кто считают, что материя подвергается изменению[6], утверждают, что на ней создается отпечаток, словно на воске, когда к нему приложена печать, и именуют эйдосы состояниями материи. Одни придают особое значение первой материи, резонно полагая, что она не может прийти в какое-либо состояние. В самом деле, придя в любое состояние, она попросту исчезла бы, так как она проста, а простое не может отчасти обладать какими-либо свойствами, отчасти же оставаться собой. Напротив, другие говорят прежде всего о телесности, ибо на ней-то и остается отпечаток качеств, которые сами телесны.

[3] И, наконец, нужно сказать следующее: вещи, которые образуются благодаря участию в эйдосах, в чем-то похожи на изображения, создающиеся в живописи, в скульптуре или в других искусствах. Действительно, вещи в нашем мире благодаря божественной демиургии уподобляются богам, обретая свою форму при посредстве эйдосов. Именно по этой причине весь чувственно воспринимаемый космос назван *образом бога умопостигаемого*(1). При подобном подходе, в отличие от описанных выше, творческое начало не отождествляется с парадигмой, в то время как при вышеназванных между ними проводится аналогия и в результате они оказываются чем-то одним.

Любителям созерцания(2) действительных предметов необходимо иметь в виду следующее: каждый из перечисленных подходов сам по себе несовершенен и не способен один представить в нашем разуме всю истину участия в эйдосах.

Действительно, *[1]* что касается первого подхода, то обрати внимание на следующее: зеркало обладает протяженной в пространстве поверхностью[7], на которой и возникает образ; во всяком случае, ни на чем внепространственном отражение появиться не может. Кроме того, в зеркало всегда смотрит какая-то личность. Между тем умная причина подразумевает созерцание лишь себя самой, но никак не внешнего, и даже если кажется, будто она заключает в себе некий дар этого внешнего, это лишь кажется, на самом деле подобное не имеет места. Напротив, на само глядящее в зеркало лицо направлены отражения лучей, идущих от него к этому зеркалу, как могли бы, пожалуй,

---

(1) *Платон.* Тимей, 92c7. (2) *Платон.* Государство, V, 475e4.

сказать те, кто полагает, будто тот, кто смотрится в зеркало не испускает из себя никакого изображения[8]. Без сомнения, очевидно также, что участию в эйдосах чуждо и противоположное допущение, связанное с тем, что образ, если он существует, оказывается своего рода привходящими в зеркало истечениями лица, обращенными на это зеркало. Такое допущение, безусловно, не имеет никакого отношения к эйдосам, ибо от них не могла бы отделиться никакая их часть, воплощающаяся в вещах в нашем мире, как не могли бы они быть и источником каких-либо
841 истечений, поскольку они бестелесны и не делимы на части.

[2] Второй подход, <при котором проводится аналогия между участием в эйдосах и> оттиском печати, больше подходит стоическому учению, в согласии с которым действующее воздействует, а претерпевающее претерпевает всегда как нечто телесное. В самом деле, лишь в этом случае возникнет нужда вводить понятия «приложение», «сопротивление» и «давление», причем дело не может обстоять никак иначе. При таком описании положения вещей необходимо, чтобы действующее как бы прилагалось к претерпевающему, а последнее сопротивлялось ему, и именно так (в результате их взаимодействия) и получался оттиск печати. Действующее при подобном допущении будет оказывать воздействие извне, а претерпевающее станет испытывать это воздействие как нечто внешнее. Эйдос, напротив, пронизывает положенное в основу как целое, он преобразует его изнутри точно так же, как воздействуя изнутри, но никак не извне, природа, в отличие от искусства, придает форму телу. Наконец, выступающее предметом сопричастности при рассматриваемом подходе соприкасается с участвующим в нем, эйдосы же с необходимостью обособлены от всех предметов и никак не смешиваются с чем-либо другим. Более того, на печати остаются следы воска, что еще более противоречит ее уподоблению эйдосам, сущность которых чиста и невосприимчива ни к чему чуждому.

[3] Что же касается третьего подхода, то мы, разумеется, должны ясно понимать следующее: проводимая аналогия между участием в эйдосах и созданием изображений правильно описывает придание эйдосами формы положенному в основу как чему-то целому; более того, действие эйдосов при таком подходе словно исходит изнутри вещей. Однако впереди эйдосов в этом случае должна располагаться не только некая обособленная парадигма этих вещей, но и действующее начало, ибо парадигматическое самостоятельно не могло бы породить ничего себе подобного, а действующее не должно было бы уподобить

возникающее самому себе как таковому. Между тем божественные эйдосы оказываются одновременно и парадигмами, и демиургическими началами для уподобляющихся им предметов. Действительно, они не похожи на людей, изготовляющих куклы из воска [9], но обладают такими деятельными сущностью и силой, которые позволяют им добиться уподобления возникающего им самим.

Стало быть, как мы уже сказали, все эти подходы (подразумевающие аналогию между участием в эйдосах и отражением, отпечатком и изображением) следует понимать лишь как первое приближение к решению рассматриваемой проблемы, направленное на помощь людям, не достигшим должного совершенства. При их посредстве мы можем описать то, каким образом в уподоблении идеям гипостазируются предметы, вовлеченные в процесс видообразования (ибо смысл всех этих трех подходов один и тот же, и его можно назвать одним словом — уподобление). Однако необходимо иметь в виду, что эти аналогии не несут в себе ничего значимого в познавательном плане; их недостаточно для постижения участия в божественных эйдосах в его 842
истинном виде.

Похоже, именно по этой причине Платон иногда называет эйдосы изображениями и уподобляет их произведениям живописи, порой именует их оттисками, а в некоторых местах говорит о них, как об отражениях. Скажем, в «Тимее» он утверждает, что бог разрисовал Всё додекаэдрами [(1)] и что на *всевосприемлющем* [(2)] эйдосы ставят свои отпечатки [(3)], а в «Софисте» — что не-подлинно-не-сущее есть отражение [(4)]. Поступает он так, по-видимому, потому, что ни один из перечисленных сейчас подходов сам по себе не в состоянии выразить суть процесса участия в эйдосах в целом, хотя каждый из них описывает тот или иной его момент [10]. Пожалуй, если бы мы смогли обнаружить наиболее общий способ описания участия в эйдосах, мы смогли бы понять соотношение каждого из перечисленных подходов с истиной и его своеобразие.

* * *

Итак, причинами участия в эйдосах необходимо считать, с одной стороны, деятельную силу самих первых действующих

---

(1) См.: *Платон.* Тимей, 55c5–6. (2) Там же, 51a7. (3) См.: Там же, 50d6. (4) См.: *Платон.* Софист, 240b12–13.

божественных эйдосов, а с другой — стремление достигнуть такого участия, присущее тому, чему предстоит обрести благодаря им форму и быть вовлеченным в процесс видообразования. В самом деле, наличия одного лишь творческого и деятельного начала эйдосов, для того чтобы появилась сопричастность им, недостаточно. Во всяком случае, сами они существуют всегда одним и тем же образом, но тем не менее участвуют в них все вещи отнюдь не на равных основаниях. Недостаточно и отдельно взятого стремления предметов, которым предстоит участвовать в эйдосах, если оно не дополняется творческой деятельностью самих эйдосов, ибо влечение как таковое всегда оказывается несовершенным, а процесс видообразования должно возглавлять нечто совершенное и обладающее порождающей способностью.

Поэтому, те, кто считает ум лишь целевой, но отнюдь не демиургической причиной [11], правы только наполовину. Действительно, отнеся стремление на счет одних чувственно воспринимаемых вещей, они тем самым отделили способность к творчеству от божественного, а значит, сделали неявный вывод о самопроизвольном возникновении ипостаси чувственно воспринимаемого. Ведь из какого еще истока могло бы появиться у ощущаемых вещей стремление, если не из того же, откуда проистекли их наличное бытие и существование? И разве могли бы такие вещи испытывать влечение к чему-то бесплодному, не только не способному преподнести им хоть какие-либо дары, но и на самом деле их не преподносящему?

Что же касается тех, кто полагает, будто высшее способно произвести на свет некое потомство, однако чувственно воспринимаемые вещи не испытывают какого-либо стремления к участию в нем [12], то их рассуждения оказываются несовершенными и неверными в другом отношении. Во-первых, все создающее всегда обращает свое творчество лишь на то, что по природе
843 способно испытывать его воздействие и воспринимать его энергию. Стало быть, и демиург, когда он станет создавать нечто, будет использовать подходящий для этого материал, который в силу своей пригодности к использованию предоставит себя демиургу, способному вовлечь его в процесс творения, причем эта пригодность будет означать тягу материала к такому вовлечению, ибо любое сближение всегда подразумевает в качестве своей причины стремление того, с чем это сближение происходит. Во-вторых, все предметы, если бы каждый из них возник благодаря одному лишь божественному творчеству, разумеется, находились бы в одном и том же положении. Действительно, та-

кое творчество всегда остается одним и тем же и направлено на все вещи. Значит, если бы причиной разницы между последними не была различная степень пригодности их материала к его восприятию, то разве могли бы они как-то отличаться друг от друга? Разве могло бы иметь место то, что на самом деле происходит: какие-то вещи всегда участвуют в эйдосах одним и тем же способом, а другие — в каждый момент времени иным? В самом деле, необходимо, чтобы положенное в основу первых названных предметов всегда было одним и тем же, таким, какое удерживает эйдос и всегда в равной мере воспринимает высшую демиургию, а материал других порой оказывался пригодным к участию в одних эйдосах, иногда же — способным к восприятию противоположных им. Ведь положенное в основу вещей в возможности будет всеми сущими, а в действительности — ни одним из них; наполненное большей или меньшей неопределенностью оно станет воспринимать то одни, то другие логосы; оно будет стремиться вкушать частицу каждого из них, но окажется не в состоянии участвовать во всех их одновременно.

Значит, нам следует отнести к числу причин видообразования не только способность демиургического ума к порождению, но и стремление чувственно воспринимаемых вещей быть вовлеченными в этот процесс и их различную пригодность к участию в нем. Первая является действующей причиной, а положенная в основу природа воспринимает ее действие. Демиургическая причина не прибегает к физическому воздействию, ибо она бестелесна, ей не свойственны безудержные порывы, какие присущи нам, людям, поскольку она бесстрастна, а также внутренние сомнения [13], так как она совершенна, напротив, в своем действии она опирается лишь на собственное бытие. Возникающее оказывается изображением творческого начала, сопутствующего ему, именно потому что этому творческому началу свойственно мышление, соответствующее его сущности. Следовательно, твор- 844
ческая причина созидает так же, как мыслит, и мыслит так же, как созидает, и оба эти ее действия оказываются вечными. Вот почему возникающее под ее воздействием всевечно приходит в бытие, раз оно вечно сопровождает собственного творца. Стало быть, и в вещах, гипостазирующихся во времени, *вдруг* [1] появляется эйдос, результат творческих усилий, предшествующих его вхождению в эти вещи; при этом такие творческие усилия лишь устраняют препятствия для его появления. Однако их устране-

---

[1] *Платон.* Парменид, 156d3.

ние <занимает некоторое время, а эйдосы привходят в предметы>[14] одномоментно, словно подражая совокупному и вечному рождению всех вещей, оказывающемуся следствием готовности вместилища[15] эйдосов к их восприятию.

Каков же исток этой готовности и как она возникает у вместилища эйдосов? Вот на какой вопрос следует теперь дать ответ. Мы скажем: скорее всего, она появляется как следствие отеческой и творческой причин. Действительно, если мы будем основываться в своем рассуждении на учении мудрых в божественных делах[16], мы должны исходить из того, что всю предоставленную в распоряжение демиурга природу произвел на свет умопостигаемый отец, оказывающийся таковым в собственном смысле этого слова; свои отражения ниспослал в нее другой, тот, который является одновременно отцом и творцом; упорядочил ее как целое тот, кто, наоборот, оказывается творцом и отцом; наполнил ее частными демиургемами тот, кто является лишь творцом. Благодаря этим четырем причинам первое место занимает материя, предшествующая любому видообразованию, словно *некий способный воспринять все бесформенный эйдос*[(1)], как говорит Тимей; вторым оказывается то, что уже восприняло следы эйдосов, нечто *нестройное и беспорядочное*[(2)]; третьим становится всеобщий космос, гипостазировавшийся из целых как изображение всесовершенной и однородной парадигмы; четвертым является тот космос, который образуют все существующие в нем живые существа, а также все <бессмертные и> смертные[17]. Вот что возникает как следствие различных причин, идущих впереди всеобщего космоса. То же, чем именно оказываются эти причины, мы можем узнать из учения сынов теологов.

845 Итак, ты не должен высказывать какого-либо недоумения по поводу возникновения рассматриваемой готовности. В самом деле, даже те вещи в нашем мире, которые, казалось бы, существовали всегда, являются произведениями сил, стоящих ближе к началу и располагающихся в высших чинах; благодаря своему неописуемому превосходству эти силы способны оказывать воздействие даже на низшее[18]. Значит, вещи нашего мира в неограниченности собственной природы подражают именно их наличному бытию. Поэтому отблески таких сил освещают даже положенное в основу. Я имею здесь в виду некое единое подлежащее, а также многие возможные способы реализации готовности к восприятию эйдосов, благодаря которым то, что

(1) *Платон.* Тимей, 51a7. (2) Там же, 30a4–5.

обосновывается в стремлении участвовать в них, воспринимает частицу полноты демиургических логосов, а потому сплачивается в виде зримого космоса и принимает участие в процессе творения вообще.

И если мы, дойдя до этой точки, зададимся вопросом, чтó именно в свой черед соединяет между собой демиургическую силу и воспринимающее ее со всей готовностью, мы обнаружим, что роль такого соединяющего играет само благо, причина любого единства. Действительно, воспринимающее вследствие своего стремления к благу выходит навстречу космическим причинам; с другой стороны, благо побуждает демиургические эйдосы совершить выход за свои пределы к последующему, подражая в этом истоку всех благ, если позволено так выразиться, в собственной благости гипостазировавшему все божественные устроения.

Таким образом, мы можем назвать три причины участия в эйдосах: единую благость, демиургическую силу эйдосов и готовность вещей к восприятию их высшего сияния. Поскольку участие возникает по перечисленным причинам, ты можешь понять, в каком смысле его можно уподобить, во-первых, отражению в зеркале. В самом деле, готовность вещей в нашем мире к восприятию эйдосов и их стремление к такому восприятию, обусловленные высшими причинами, предопределяют возможность их возвращения к этому высшему. Во-вторых, очевидно, в чем можно проследить аналогию между участием в эйдосах и приложением печати к воску: деятельная сила причин оставляет в вещи следы эйдосов и создает некое подобие зримых отпечатков незримого. В-третьих, участие можно сравнить 846
и с созданием изображений. Действительно, как мы говорили, демиургическая причина соединяет между собой два момента — зримое и незримое [1]. Примерно то же самое делает и тот, кто создает изображение, поскольку он в каком-то смысле сочетает используемый им материал и парадигму. Ведь тот, кто приводит вещь к бытию в действительности, всегда придает ей некую форму, соответствующую парадигме.

Стало быть, ни одна из рассмотренных аналогий, хотя она и описывает какую-то часть истины, не способна представить в целом все то, что имеет место в процессе участия в эйдосах, и в этом нет ничего удивительного. Действительно, все предметы, фигурирующие в этих аналогиях, делимы на части и чувст-

[1] См.: Наст. соч., 840.

венно воспринимаемы, а значит, при их посредстве не может быть описано своеобразие незримых божественных причин. Следует удовольствоваться тем, что нам удалось хотя бы объяснить способ участия в эйдосах логически. Коль скоро, как уже было много раз сказано, последующее всегда зависит от предшествующего, ясно следующее. Небесные тела мы можем поставить в зависимость от божественных эйдосов и предположить, что весь свой облик они воспринимают свыше. Смертные же существа зависят от небесных тел в плане всего многообразия своих рождений. Потому космос в целом благодаря всем располагающимся в нем эйдосам обретает зримую упорядоченность, а значит, ему соответствует единый эйдос, связывающий между собой все располагающееся в нем.

Вот что следует сказать. <Философы>, словно заклинание, повторяют рассуждения о трех способах участия в эйдосах — об их отпечатывании, об отражении и об уподоблении им (ибо воск участвует в форме, запечатленной на нем при посредстве печати, на воде возникают образы зримых вещей, подобные призракам, которые кажутся отдельно существующими, но в действительности таковыми не являются, и, в-третьих, восковая фигурка или картина, нарисованная на доске, оказывается изображением Сократа), причем сторонники каждой точки зрения оспаривают мнение других. Однако есть-таки один, муж весьма благородный [19], который предположил следующее: участие осуществляется всеми тремя способами одновременно. Скажем, чувственно воспринимаемые вещи участвуют в эйдосах как в своих печатях, и речь в этом случае идет о природных эйдосах: соответствующие им логосы словно погружаются в вещи, как печать в воск. Кроме того, вещи оказываются отражениями душевных эйдосов,
847 и потому существа, которым души даруют наиболее отчетливую жизнь, оказываются своего рода их призраками. Будут вещи и изображениями эйдосов — точнее, умных эйдосов, и именно поэтому Тимей говорит, что чувственно воспринимаемое оказывается *образом умопостигаемого* (1) живого существа. Вот почему, как утверждает этот человек, чувственно воспринимаемые вещи являются изображениями умных эйдосов, отражениями душевных и отпечатками природных.

Подобный подход представляется мне весьма остроумным, и прежде всего вот почему: можно заметить, что три названных способа участия, как правило, и впрямь тесно смешаны меж-

---

(1) *Платон.* Тимей, 92с7.

ду собой. Например, у ревностного и разумного мужа и тело, разумеется, будет казаться прекрасным и привлекательным, поскольку оно станет непосредственно участвовать в физической красоте и во всем своем телесном объеме запечатлеет ее образ; с другой стороны, восприняв отблески душевной красоты, оно при посредстве души несет на себе низший след прекрасного-в-себе. Поэтому, даже будучи отражением, жизненный облик такого человека, очевидно, будет разумным, мужественным, священным и тому подобное. И, если угодно, одушевленное *изваяние*(1) как своего рода отпечаток причастно искусству, благодаря которому оно обрело свою форму, коль скоро это искусство словно выточило его на токарном станке, навело на него глянец и придало ему рельефный вид; кроме того, оно воплощает в себе и жизненные отражения, источаемые Всем, и как раз благодаря им оно именуется одушевленным; в целом же оно изготовлено как изображение бога, изваянием которого оно является. Действительно, теург, соотнесший некое изваяние с соответствующим божественным чином, указывает на последний при посредстве символов, более всего подходящих ему, и поступает он точно так же, как художник, создающий изображение и придающий ему черты его прообраза[20].

Пожалуй, еще правильнее было бы сказать так, как это принято в теологии, то есть не проводить вообще здесь различий, а утверждать, что чувственно воспринимаемые вещи участвуют в умных эйдосах так, словно последние запечатлеваются на них, что вещи принимают в себя их отражения и что они уподобляются 848 эйдосам, будучи их изображениями. В самом деле, Платон в комментируемом пассаже просто говорит, что вещи нашего мира участвуют в эйдосах, так, словно первые эйдосы выступают для чувственно воспринимаемого предметом участия во в с е х возможных смыслах. Между этими первыми эйдосами и вещами располагаются три чина богов: внутрикосмические, свободные и водительствующие[21]. Благодаря чину внутрикосмических богов вещи в нашем мире участвуют в эйдосах, словно их отпечаток, ибо как раз эти боги являются их непосредственными покровителями. При помощи чина свободных богов вещи воспринимают отражения эйдосов, так как эти боги в каком-то смысле соприкасаются с ними, а в каком-то — нет[22]; благодаря собственным обособленным силам они словно налагают на чувственно воспринимаемое образы первых эйдосов. При посредстве чи-

(1) *Платон*. Тимей, 37c7.

на уподобляющих богов (ведь именно таковы те боги, которых мы называем водительствующими) чувственно воспринимаемые вещи уподобляются умному. Следовательно, и отпечатывание, и отражение, и уподобление проистекают из единого демиургического истока и происходят от причины, в своей благости телесиургической для всех вещей.

* * *

Впрочем, по данному поводу достаточно. Теперь давайте вернемся к тексту и попытаемся подробно, шаг за шагом разобрать сказанное. Сперва следует упомянуть вот о чем. Слова *«ты полагаешь»*, оказываются своего рода вызовом мнению Сократа и побуждают его оглянуться на самого себя, ибо, детально рассмотрев свою гипотезу об идеях, он мог бы достичь большего совершенства в ее понимании.

Слова *«как ты утверждаешь»*, по общему согласию, предваряют последующее рассуждение, поскольку цель <Парменида> состоит здесь отнюдь не в том, чтобы столкнуть Сократа с его
849 теоретических позиций, а в том, чтобы найти им доказательства, основываясь на общеизвестных посылках. Действительно, как мы уже много раз упоминали [1], содержанием данной беседы оказывается своего рода майевтика, а вовсе не опровержение воззрений Сократа.

Что касается слов *«существуют некие эйдосы»*, то выше [2] уже было сказано, что эйдосы имеются лишь у некоторых вещей, а вовсе не у всех, скажем, у тех предметов, причиной которых оказывается единое, эйдосов нет.

Во фразе *«вот эти, другие, вещи»* слова *«вот эти вещи»* показывают, что речь идет о чувственно воспринимаемом, частном, а *«другие»* подчеркивает его обособленное от эйдосов положение. Ведь отдаляющееся от собственных начал проходит в выходе за свои пределы путь от всеобщего к частному и, покинув единство эйдосов, воплощается в области, где властвуют рассеяние и инаковость. Это в нашем мире царствует Эмпедоклова вражда и происходит битва богов с гигантами, в горнем же повелевают дружба, единство и бог, соединяющий все.

Далее, о том, что *наименования* высших эйдосов, как их сущность, распространяются на вещи в нашем мире, сказано совершенно гениально и в полном соответствии с теми началами,

---

[1] См., например: Наст. соч., 838.25–839.6. [2] См.: Там же, 815.7 и далее.

из которых исходит Платон. Действительно, те, кто полагает, что имена — лишь результат соглашения, считают простых людей владыками над этим соглашением и утверждают, что имена, оказывающиеся таковыми в самом первом смысле, люди дают чувственно воспринимаемым вещам, ибо как раз эти вещи, попав в поле зрения простых людей, впервые получают имя, и лишь уже потом, проводя аналогию с ними, мыслители дают имена <не>зримым сущностям. Скажем, когда мудрецы называют бога вечным живым существом, раз определение «живое существо» указывает на какую-то чувственно воспринимаемую вещь, именно она и будет носить соответствующее имя в первом смысле, бог же — только во втором, лишь поскольку мы, проводя некие аналогии, придадим данному имени переносное значение. И совершенно все равно, назвал бы кто-нибудь бога живым существом или дал бы ему какое-то другое имя, <которое счел бы подходящим для него, примерно так же, как человек, который давал своим рабам имена по конъюнкциям>[23].

<Напротив, те, кто придерживается мнения о естественном происхождении имен,> полагают, что они подходят только каким-то определенным соответствующим им предметам и что любое имя несет в себе своего рода образ того предмета, которому оно дается. Например, утверждают эти люди, соотношение слогов в имени, способ их соединения и их число делают имя словно изваянием привходящего — а «привходящим» они называют именуемый предмет[24]. Они, разумеется, будут считать изыскание имен делом мудрых мужей; как раз об этом и говорит в «Кратиле» Сократ, когда доказывает, что имена должны даваться под присмотром диалектика[(1)].

Стало быть, они подразумевают, что любое имя в первый черед должно относиться к нематериальным эйдосам, а уже во второй — к чувственно воспринимаемым вещам. Действительно, поскольку имена устанавливают мудрые мужи, вкусившие плодов диалектики, они, безусловно, должны понимать, что нематериальные эйдосы, в отличие от материальных, зримых вещей, являются в точности тем, что они есть, а потому дать им имя (и познать) значительно легче, нежели вещам. Например, все то, что считается равным в нашем мире, полно качествами, противоположными равенству; значит, не будучи равным в строгом смысле этого слова, разве могло бы оно на законных основаниях носить имя «равное»? Ведь при последнем допущении получи-

(1) См.: *Платон.* Кратил, 390d4–5.

лось бы то же самое, как если бы кто-нибудь назвал огнем нечто, похожее на огонь, хотя бы это нечто не обладало собственными признаками огня. Далее, если ты вспомнишь имя «человек», то и его в собственном смысле слова ты не сможешь соотнести с соответствующим чувственно воспринимаемым объектом. В самом деле, зримый человек во многих отношениях человеком как таковым вовсе не является. По крайней мере, он состоит из частей, которые не являются людьми; стало быть, будучи в каком-то смысле человеком, во многих других отношениях он человеком не будет. Что же касается человека-самого-по-себе, то он просто не может в чем-то быть человеком, а в чем-то — нет; он таков весь и в целом, и какую бы его часть ты ни взял, она также будет человеком, подобно тому как любая часть прекрасного есть прекрасное, а часть движения — тоже движение. Ведь, вообще говоря, ни один эйдос не образуется из чего-то противоположного ему, как ум не создается из безмысленного, жизнь — из безжизненного, движение — из неподвижного, а прекрасное —
851 из лишенного красоты. Следовательно, не только человек-в-себе не составляется из не-людей, но и ни один эйдос вообще не слагается из частей, которые не будут тем же, что и он сам. Действительно, лишь сложный предмет образуется из частей, отличных от него самого и именуемых по-другому; он лишь эпизодически станет обладать собственным своеобразием. Стало быть, ты видишь, что имя «человек» в собственном смысле слова должно относиться к умному эйдосу, к чувственно воспринимаемому же человеку как таковому оно относится не вполне законно.

Значит, имена, поскольку они являются словесными изваяниями предметов, в первый черед должны соответствовать нематериальным эйдосам и лишь во второй — чувственно воспринимаемому. Стало быть, вещи в нашем мире обретают свои сущность и наименование благодаря высшим эйдосам — и это мнение Платон высказывает не только в комментируемом диалоге, но и в других своих сочинениях[25]. В то же время, используя слово «наименование» (ἐπωνυμία), он подчеркивает, что имена чувственно воспринимаемых вещей оказываются своего рода их эпитетами, подобными тому, который дается самому их бытию — *возобновляющееся*[1] [26].

То же самое происходит, когда пытаются обычной вещи приписать священное имя: это наименование, связываемое с такой обычной вещью, имеет отнюдь не тот же самый смысл, что

---

[1] *Платон*. Политик, 270a4.

и в том случае, когда оно применяется к сакральному предмету. Например, когда мы говорим о человеке (то есть используем имя «человек»), мы в одном смысле называем так изваяние божественного эйдоса и в совершенно другом — чувственно воспринимаемого человека. Не замечая данного момента, многие придерживались на этот счет иного мнения. Скажем, некоторые утверждали, будто Платон, когда он относит одни и те же имена к умопостигаемым и к чувственно воспринимаемым вещам, вырабатывает категориальные определения соименно, а некоторые считали, что он строит их одноименно[27]. Я со своей стороны полагаю: он считает данные предметы одноименными, однако одноименность он понимает отнюдь не так, как комментаторы, придерживающиеся подобного подхода. Скажем, слово «человек» говорится одноименно отнюдь не потому, что оно как пустое имя применяется к двум различным вещам, а потому, что оно оказывается образом высшего человека в первом смысле и человека нашего мира — во втором. Поэтому имя «человек» имеет отнюдь не одно и то же значение, когда мы даем его умопостигаемому человеку и когда приписываем некоему материальному объекту, ибо первое имя оказывается изображением божественного предмета, а второе — чувственно воспринимаемого. То же самое имело бы место, если бы кто-нибудь увидел Афину такой, какой ее описывает Гомер:

Пеплос она сверхмягчайший надела и в доме отца лишь,
Пестрый, руками своими сотканный и сшитый изящно;
Ну а в хитон облачилась от тучесбирателя Зевса,
Словно стеною в сражении тело свое окружила[1].

Так вот, допустим, один художник, перед глазами которого предстало описанное зрелище, захотел бы нарисовать Афину в том облике, в котором она явилась ему, и изобразил бы ее. Другой же, увидев Афину Фидия (предположим, эта статуя изобра- 852
жает богиню в той же позе), также пожелал бы перенести ее облик на доску для рисования, и запечатлел бы его. Вероятно, в главных чертах эти два изображения не отличались бы друг от друга, однако картина, принадлежащая кисти того, кто видел саму богиню, превосходила бы другую по выразительности, ибо та оказалась бы только неодушевленным подобием бездушного предмета — на ней запечатлена всего лишь медная статуя. Точно так же имя «человек», применяемое к эйдосу человека и к зримому человеку, является словесным изваянием отнюдь не одного

[1] *Гомер.* Илиада, V.734–737; VIII.385–388.

и того же предмета: в одном случае мы имеем дело с подобием парадигме, а в другом — с подобием подобию и с отражением отражения. Как раз это-то и имеет в виду Сократ в «Федре», когда дает одно толкование имени «любовь» (τὸν ἔρωτα), обращая внимание на божественного Эрота и называя его *Птеротом*[1] (Πτερωτόν), и совсем другое — рассматривая его подобие и подчеркивая, что любовью в этом случае называется *мощь*[2] (ῥώμη) вожделения.

Таким образом, и бытие, и имя в применении к двум рассматриваемым объектам оказываются отнюдь не одними и теми же. Бытие предмета в его низших проявлениях зависит от того, каково оно в своем исконном состоянии, и равным образом имя последующего происходит от имени предшествующего. В самом деле, коль скоро при помощи имен мы пытаемся подчеркнуть различия в своих умозрительных представлениях о предметах, а различия и несмешанная чистота в большей мере соответствуют высшему[28], стало быть, имена в самом первом смысле этого слова связаны с высшим, с эйдосами, а не с вещами чувственного мира, в которых смешиваются противоположности: белизна и чернота, равенство и неравенство и так далее. Действительно, если бы кто-нибудь высказал предположение, будто имена даются по установлению простых людей, а вовсе не мудрецов, то в ответ на это Платон мог бы повторить свое рассуждение из «Горгия» по поводу людей, *делающих все, что они хотят*[3]: они дают имена, к а ж у щ и е с я им подходящими, а не те, которые они на самом деле хотят. Ведь, когда они именуют тот или иной предмет равным в первом смысле (в мысли опираясь при этом на понятие простого равенства), они относят к нему название «равное». При этом они могут полагать, будто дают имя самому предмету, однако на деле они обращаются к первому равному, ибо лишь оно оказывается равным в собственном смысле слова, <в то время как именуемая ими вещь является чем-то и равным>[29], и неравным.

Итак, то, что имена в первом смысле соотносятся с умопостигаемыми эйдосами, и потому чувственно воспринимаемые вещи наряду с сущностью получают имена этих эйдосов, на основании сказанного совершенно ясно. Необходимо еще обратить внимание на следующее: речь здесь идет только об именах, которые
853 способна воспринимать наша душа. Ведь имеется множество чинов имен, как и знаний. Одни из них являются божественны-

[1] *Платон*. Федр, 252b9. [2] Там же, 238c3. [3] *Платон*. Горгий, 467a9.

ми; при их посредстве низшие боги обращаются к тем, которые идут впереди них. Другие имена оказываются ангельскими (ими ангелы называют друг друга и богов), третьи — демоническими, и только четвертые — человеческими. Некоторые имена можем произнести и мы, а какие-то для нас неизреченны. Вообще же, как нас учит «Кратил», следуя в этом боговдохновенному преданию, знание и именование, принятые у богов, отличаются от наших собственных[(1)] и обособлены от них.

> *Например, участвующее в подобии становится подобным, в величине — великим, в красоте и справедливости — справедливым и прекрасным?*
> *— Конечно,— ответил Сократ.* [130е6–131а3]

Относительно подобия выше[(2)] мы уже говорили: собственными его действиями являются уподобление последующего предшествующему и образование единой связи всех вещей. Поэтому оно оказывается не просто привходящим признаком вещей в нашем мире, а тем, что доводит до совершенства сущность каждой из них, ибо они достигают своего совершенства, когда уподобляются умному эйдосу. В самом деле, целью души оказывается уподобление уму, и точно так же благом для всех чувственно воспринимаемых вещей становится подобие умным и божественным эйдосам. Таким образом, что́ еще помимо умного подобия могло бы быть истоком их общности и совершенства? И что́ еще, если угодно, образует их сущность? Действительно, бытие каждой вещи обладает своей определенностью именно в этом — я имею в виду: в уподоблении умопостигаемому, ибо вещь всегда является тем, что она есть, лишь поскольку она подобна собственному эйдосу.

Что касается величины, то подлинные *любители созерцания истины*[(3)] должны иметь в виду следующее. Речь в комментируемом пассаже идет не просто о причине протяженности, и слово «величина» используется здесь отнюдь не в том же смысле, что и в геометрии. Действительно, в последнем случае величиной называется некая характеристика протяженности
в том или ином направлении, возьмем ли мы в качестве при- 854
мера линию, плоскость или трехмерное тело. Платон, напротив, как правило, именует эйдосом величины отнюдь не причину

---

(1) См.: *Платон.* Кратил, 391d4–8. (2) См.: Наст. соч., 848.12–17. (3) *Платон.* Государство, V, 475е4.

протяженности вообще, а то, что предоставляет предметам превосходство в каждом их роде. Например, в «Федоне» он называет вещь большой на том основании, что она обладает значительной величиной; он говорит: <из-за своей великости> одно делается больше другого [1], а вследствие малости оно оказывается меньше другого. Хотя меньшему предмету также свойственна некая протяженность, а значит, величина в геометрическом смысле этого слова, великое-в-себе, безусловно, не имеет никакого отношения к подобной характеристике. Оно будет причиной превосходства и обособленной силы, берущей свое начало в чине богов и проявляющей себя даже среди низшего.

Скажем, в «Федре» <Платон> называет Зевса *великим вождем* [2] как раз потому, что тот превосходит всех остальных вождей и возвышается над ними, поскольку возглавляет их. В «Пире» он именует Эрота *великим демоном* [3] потому, что тот воплощает в себе все высшие демонические качества. И если, беседуя о душах, мы имеем обыкновение упоминать о величии душевных качеств и разума, значит, и в них будет располагаться великое, хотя бы и так, как это им свойственно. В подобном смысле речь идет также о величии поступков и великом достоинстве людей. Вот почему в «Государстве» <Платон> относит на счет природы философов *великое достоинство* [4], ибо они причастны возвышенности и великости. И если одно тело больше других и выделяется среди них, то причина тому — величина в том смысле, о котором говорит Сократ в «Федоне» [5]. Значит, и в телесном чине будет присутствовать сообразное ему великое.

Следовательно, величина (в рассматриваемом смысле) свойственна всем чинам сущих — и высшим, и низшим. Богам следует приписывать величие в плане единичности, то есть подразумевающее превосходство в степени единства. В чине демонов величие указывает на силу, и величина здесь характеризует именно последнюю, собственное качество демонов: великий демон будет превосходить остальных по своей силе. В душах величие пребывает жизненно, ибо превосходство в их чине соответствует более явственной жизни, а в телах — в плане протяженности. Значит, в первом случае великость проявляется в единстве, во
855 втором — в силе, в третьем — в эйдосе жизни, а в четвертом — лишь в размерах и протяженности, и в каждом чине величие обладает собственным своеобразием. Итак, если великость явля-

---

[1] См.: *Платон*. Федон, 100e5–6. [2] *Платон*. Федр, 246e4. [3] *Платон*. Пир, 202d13. [4] *Платон*. Государство, VI, 487a4. [5] См.: *Платон*. Федон, 100e5–6.

ется общим свойством, имеющимся у всех чинов сущих, то у нее должна иметься некая умная причина.

Далее, красота-в-себе оказывается для эйдосов хорегом соразмерности и единства, а также эротического совершенства. Душам она дарует прекрасное в них, а для тел, благодаря ей, сияет светоч, придающий им красоту, словно цветок, распускающийся во многих видах и во всей зримости представляющий логос материальных причин. В самом деле, необходимо, чтобы явленность красоты предваряла власть логоса и эйдоса — как раз поэтому небесные тела куда прекраснее, нежели вещи в нашем мире, ибо в них эйдос в своем совершенстве преобладает над положенной им в основу природой, а умопостигаемое еще прекраснее, чем небесные тела, поскольку оно и будет самими эйдосами. Таким образом, первое прекрасное *сияет во всей своей зримости*[1]; оно-то и является прекрасным в собственном смысле этого слова, при том, что в нашем мире красота всегда смешана с безобразием. Действительно, материя участвует в прекрасном лишь благодаря эйдосу, а эйдос взамен обретает некоторые черты материального безобразия, ибо материя безобразна и лишена красоты.

Наконец, давайте скажем, что справедливость есть причина самостоятельного действия эйдосов. Ведь благодаря ей каждый из них пребывает в себе и выполняет должные обязанности в отношении самого себя. Например, великость не создает малого, а малость не дарует превосходства; подобие не обособляет последующее от предшествующего, а неподобие не приводит их в соприкосновение и не объединяет. Напротив, каждая идея делает собственное дело и действует собственной энергией, возвращается к себе и принадлежит себе. Сказанное верно не только применительно к умопостигаемому, напротив, все небесные силы также делают то, что положено каждой из них, и как раз это-то и имеет в виду в «Федре» Сократ[2]. И в нас самих справедливость присутствует тогда, когда части сохраняют собственные энергию и фигуру, свойственные им самим; подобным же образом дело должно обстоять и в полисе. Стало быть, справедливость оказывается чем-то телесиургическим и для эйдосов,
и для жизни, чем-то общим, пронизывающим все. Следователь- 856
но, справедливости также предшествует какой-то один умный образ, в согласии с которым все справедливое именуется и является таковым.

---

[1] *Платон*. Федр, 250d2–3. [2] См.: Там же, 247a2–7.

— Итак, участвует ли каждая вещь, причастная эйдосу, в целом эйдосе или в его части? Или помимо названных двух возможен еще какой-то вид участия?

— Как это могло бы быть? — спросил <Сократ>. [131a4–7]

Я должен отметить, что наши предшественники толковали предыдущее и ныне рассматриваемое рассуждения каждый по-своему и примерно одинаково. В рамках этих двух логических выводов одни принимали гипотетические посылки и возражали против малых, а другие допускали малые, но отрицали гипотетические[30].

Итак, предшествующее рассуждение строилось примерно вот как: «Если эйдосы существуют, то они имеются у всех вещей. Однако, как ты совершенно правильно говоришь, не у всех предметов есть эйдосы. Следовательно эйдосов не существует». Те комментаторы, которые соглашались с гипотетической посылкой, настаивали на существовании идей всех вещей. Однако они отвергали малую посылку и потому в своем толковании приходили к следующему выводу: упрек, брошенный Сократу в том, что тот допускает существование идей не у всех вещей, вполне справедлив. Стало быть, при таком толковании верным считается вывод Парменида, а возражение Сократа признается недействительным.

При другом подходе, напротив, принимается малая посылка, а гипотетическая отрицается под тем предлогом, что она неверна. В этом случае гипотетическая посылка («если эйдосы существуют, то они имеются у всех вещей») признается ложной, что же касается малой («однако эйдосы есть не у всех вещей»), то она считается истинной. Комментаторы, придерживавшиеся данного мнения, слишком большое значение придавали возражению, которое высказывает Сократ, а упрек, брошенный ему Парменидом, попросту не принимался во внимание.

Заметим, что выше[1] мы уже говорили о том, что и замечание, сделанное Сократом, вполне обосновано, и упрек, высказанный ему Парменидом, боговдохновен. Целью данного рассуждения является не отрицание существования эйдосов, но лишь формулировка второй проблемы, возникающей в теории идей[31].

Далее, комментируемое сейчас второе рассуждение посвящено толкованию третьей проблемы[32]: если эйдосы выступают

---

(1) См.: Наст. соч., 838–839.

в качестве предмета участия для чувственно воспринимаемых вещей, то последние причастны либо им как целым, либо их частям, однако ни в эйдосах в целом, ни в их частях вещи участвовать не в состоянии, и, следовательно, вещи вообще не причастны эйдосам.

И в данном случае одни толкователи, принимая гипотетическую посылку, отрицали малую, другие же поступали наоборот. 857
Первые говорили, что истинно суждение: «Если вещи в нашем мире участвуют в эйдосах, то они причастны либо им как целым, либо их частям» (ибо между целым и частью, по их мнению, нет ничего промежуточного — не-целое всегда будет частью). Что же касается посылки «однако вещи не участвуют ни в целых эйдосах, ни в их частях», то она ложна, так как вещи участвуют в целых эйдосах. Действительно, разве не будет целым эйдос человека в каждом отдельном человеке, как и эйдос лебедя — в отдельном лебеде?

Комментаторы, придерживавшиеся другого подхода, отвергали гипотетическую посылку и принимали малую. Они утверждали, что неверно следующее положение: «Если вещи в нашем мире участвуют в эйдосах, то они причастны либо им как целым, либо их частям», поскольку способ осуществления сопричастности не имеет никакого отношения ни к целым, ни к частям. С другой стороны, суждение «однако вещи не участвуют ни в целых эйдосах, ни в их частях» правильно, так как вещи участвуют в эйдосах как-то иначе, а вовсе не одним из названных способов.

И если дело обстоит именно так, то при обоих названных подходах следует осудить и Сократа, и самого Парменида. Второй, по мнению этих людей, занимается софистикой, а первый попадается на его удочку. Однако выше Парменид советовал Сократу обращать внимание не на мнения людей, а на природу действительных предметов [1]. Конечно же, он не станет прилагать всю силу своего убеждения к тому, чтобы сбить Сократа с правильного пути и заставить отказаться следовать истине вещей.

Стало быть, гораздо лучше сказать следующее. В ходе упражнения, посвященного разбору второй проблемы, возникающей в теории идей, <Парменид> начал с высшего, с наиболее общих эйдосов. Рассмотрев затем промежуточное, божественные атомарные эйдосы, он достиг в завершение тех вещей, которые по природе вследствие своей слабости и низости не имеют эйдети-

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 130e1–4.

ческой причины, хотя и ошибочно причисляются к предметам, возникшим благодаря эйдосам.

В свой черед, при рассмотрении третьей проблемы (касающейся того, каким именно способом осуществляется участие вещей в эйдосах) <Парменид> начинает с низшего и переходит к высшему. Он доказывает, что способ осуществления соответствующей сопричастности не должен быть ни телесным, ни материальным, ни каким-либо иным, который подходит вторым, третьим и еще более частным ипостасям, напротив, он стоит выше названного и может быть лишь таким, какой подобает демиургическим, первым действующим и нематериальным[33], эйдосам. Я полагаю, существует много способов участия;
858 по крайней мере, говорят, что боги причастны богам одним способом, ангелы участвуют в богах другим, демоны причастны ангелам или богам третьим, души сопричастны демонам, ангелам или богам четвертым, чувственно воспринимаемые вещи участвуют в душах, в лучших родах или в самих богах пятым, а тела причастны телам шестым.

Стало быть, мы должны объяснить, о каком именно способе участия в эйдосах следует говорить; лишь таким путем мы сможем должным образом разрешить третью проблему. И в первую очередь нужно решить, не будет ли участие в эйдосах телесным и не причастны ли поэтому вещи в нашем мире эйдосам тем же способом, каким тело участвует в теле. В согласии с природой телесное участие может быть двух видов, ибо выступающее в качестве предмета сопричастности привходит в участвующее либо в целом, либо в какой-то своей части. Действительно, когда мы утоляем голод, мы вкушаем пищу в целом, и предмет сопричастности, будучи меньшим, в состоянии войти в большее. С другой стороны, мы, сами будучи целостностями, состоим из стихий, причем участвуем в части каждой стихии, коль скоро, скажем, огонь в нас оказывается частицей целого огня, и то же касается воды и двух других стихий. Как говорит Сократ в «Филебе»[(1)], мы вкушаем от всеобщего тела, а не оно от нашего.

Итак, в случае телесных сопричастностей участие осуществляется либо в целом, либо в части; если же оно не может осуществляться ни как участие в целом, ни как причастность части, значит, восприятие эйдосов не будет телесным, и потому оно станет реализовываться каким-то другим способом. Подобные логические выводы необходимо делать до тех пор, пока

[(1)] Ср.: *Платон.* Филеб, 29e5–7.

не будут отсечены все способы осуществления участия, не соответствующие рассматриваемой причастности вещей эйдосам. Вот по какой причине, побуждая в комментируемом пассаже Сократа к более детальному исследованию поставленного вопроса, <Парменид> добавляет: «*Или помимо названных двух возможен еще какой-то вид участия?*» Тем самым он оказывает <Сократу> помощь при родах его мысли, призывая его обратиться к созерцанию бестелесной сопричастности. Тот же, заметив, что бестелесное участие возможно, такую возможность и подразумевает в своем встречном вопросе; выяснится это в ходе последующего опровержения предложенной гипотезы. В самом деле, будет доказано, что вещи в нашем мире не в состоянии быть причастны ни эйдосам в целом, ни их частям, как свойственно осуществлять свое участие телам, причастным другим телам. Тем не менее какой-то еще способ участия вещей в эйдосах, безусловно, возможен, и ниже мы объясним, какой именно.

> *— Полагаешь ли ты, что эйдос, оставаясь единым,*
> *целиком располагается в каждой из многих вещей, или* 859
> *же дело обстоит как-то иначе?*
> *— А что препятствует ему, Парменид, находиться там*[34]*? — спросил Сократ.*
> *— Тогда, оставаясь единым и тождественным, он станет как целое одновременно присутствовать во многих вещах, существующих по отдельности, и потому окажется отделенным от самого себя.* [131a8–b3]

Любой, кто при рассмотрении целого и части не остановится на телесном единстве, а перейдет к умопостигаемым и нематериальным эйдосам, заметит, что вещи в нашем мире участвуют и в своей парадигме в целом, и в каждой ее части.

В самом деле, поскольку парадигма выступает в качестве причины, а вещи появляются на свет как результат этой причины, и причинно обусловленное ни в коем случае не может воспринять всю силу причины в целом, стало быть, вещи в нашем мире не могут участвовать в целом эйдосе. Действительно, разве способно чувственно воспринимаемое вместить умную жизнь и силу эйдоса? Разве могут единство и неделимость эйдоса воплотиться в материи?

С другой стороны, поскольку вещи в нашем мире всегда сохраняют именно то своеобразие, вследствие которого высшее справедливое оказывается справедливым, а прекрасное — пре-

красным (таковы они по своей силе), можно предположить, что они участвуют в целых эйдосах, но никак не в их частях. Ведь, скажем, такой собственный признак, как красота, распространен повсеместно: красотой обладают все прекрасные предметы, хотя бы одни были прекрасны в том смысле, в каком прекрасен ум, а другие — в том, который выпадает на долю материи. И более совершенное, очевидно, участвует в эйдосе в большей мере, нежели не достигшее должной степени совершенства; кроме того, силы первого простираются куда дальше, нежели способности второго.

Например, прекрасное-в-себе есть умный эйдос, выступающий в качестве жизненной причины соразмерности. Поэтому он оказывается творческим началом соразмерности, свойственной любому прекрасному предмету, ибо таков собственный признак прекрасного-в-себе. Значит, каждая вещь участвует в своеобразии данного эйдоса в целом. Напротив, момент умности этого эйдоса свойствен не всему прекрасному, а только душевному, поскольку лишь такое прекрасное до какой-то степени обладает обликом ума[35]. Далее, момент жизненности также свойствен не всем прекрасным вещам, а только небесным телам и рожденному, обладающему жизнью. Наконец, золото и некоторые камни несут в себе один лишь светоч красоты. Таким образом, одни предметы участвуют и в умном, и в жизненном своеобразии эйдоса прекрасного, другие причастны его жизненному,
860 но не умному своеобразию, а третьи — только его своеобразию как собственно-прекрасного; при этом вещи, скорее нематериальные, сохраняют больше сил, присущих эйдосу, нежели материальные. Итак, последующее участвует и в целых эйдосах, собственных для него, и в их частях.

Вот какого мнения следует придерживаться тем, кто в состоянии узреть бестелесную сущность эйдосов. Те же, кто полагает, будто сопричастность бывает лишь телесной, вынуждены прийти к выводу о том, что вещи в нашем мире не в состоянии участвовать ни в эйдосах в целом, ни в их частях. Вот как раз это-то и имеет в виду Парменид, когда побуждает Сократа к изысканию исконного способа, которым осуществляется участие в эйдосах.

Сперва он показывает невозможность причастности вещей целым эйдосам, поскольку как раз об этом его в первую очередь и спрашивает Сократ: в чем состоит препятствие для того, чтобы выдвинуть подобное предположение? Парменид отвергает данную гипотезу вот на каком основании: *«Оставаясь единым*

и тождественным, эйдос одновременно станет как целое присутствовать во многих вещах, существующих по отдельности, и потому окажется отделенным от самого себя». Допустить подобное было бы верхом абсурда: получилось бы, что нечто существует отдельно от самого себя. Например, возьмем вот этот палец или что-нибудь другое, чему свойственно располагаться в чем-либо, скажем в качестве некой телесной части или силы. Если бы такой предмет одновременно находился бы во многих местах, обособленных друг от друга, значит, он и сам был бы обособлен от самого себя. Действительно, сила, всегда находящаяся в чем-то, что положено ей в основу, будет располагаться в различных вместилищах, а значит, станет существовать отдельно от себя самой, ибо она будет находиться, допустим, в каких-то двух телах, причем не сможет обособиться ни от одного из них. Далее, было бы удивительно, если бы тело, в качестве целого оказывающееся чем-то единым, располагалось бы в двух разных местах. Бесспорно, в одном и том же месте может находиться много тел, однако одно и то же тело не в состоянии оказаться во многих местах одновременно. Следовательно, телесное целое не может быть заключено разом во многие вместилища.

Я должен еще отметить строгость терминологии, используемой <Парменидом>. Действительно, он не удовольствовался тем, чтобы просто сказать: эйдос, оставаясь *единым*, будет располагаться повсюду. Нет — он добавил еще, что эйдос является *тождественным*, и что он *как целое* станет *одновременно присутствовать во многих вещах*, причем *существующих по отдельности*. В самом деле, эйдос мог бы присутствовать в разных вещах в различных отношениях, но никак не в одном и том же. С другой стороны, эйдос, оставаясь *тождественным*, мог бы располагаться во многих предметах, занимающих одно и то же место (как, например, нематериальный божественный свет пронизывает воздух и, значит, располагается в одном с ним месте). Далее, определение *«как целое»* <Парменид> дает потому, что иначе часть эйдоса могла бы находиться в одной вещи, а часть — в другой, 861
причем эти вещи были бы обособлены друг от друга. Наконец, если не упомянуть об *одновременном присутствии* эйдоса, то можно было бы заметить, что один и тот же эйдос вполне мог бы находиться в разных вещах в различные моменты времени. И по поводу определения *«единый»* следует добавить: эйдос будучи таковым не сможет находиться в какой-либо вещи в том смысле, что он во всех отношениях пребывает в себе, но при этом еще и находится повсюду и во всем.

И если ты хочешь осознать всю глубину комментируемого пассажа на еще более сокровенном уровне, тебе необходимо вспомнить всю терминологию, используемую Платоном; тогда получится примерно вот что. Коль скоро эйдосы в самом первом смысле гипостазируются в парадигме, которая соответствует низшему умопостигаемому чину, о чем мы знаем из «Тимея»[1], каждый из этих первых эйдосов, разумеется, окажется и единым, и сущим, и целым. Будучи таковым любой эйдос способен, оставаясь тождественным, присутствовать во многих вещах, существующих по отдельности, причем одновременно. Однако эта способность присуща ему лишь потому, что он оказывается обособленным. Благодаря своей внеположности эйдосы находятся повсюду и нигде; во вневременности располагаясь во всех вещах, они не смешиваются с ними. Стало быть, когда <Сократ> спрашивает о возможности для эйдосов *находиться там*, он неявно предполагает, что они могут быть заключены в чуждые им вместилища. Подчеркивая бессмысленность такого подхода, <Парменид> отвечает: тогда эйдос *«окажется отделенным от самого себя»*. Действительно, никакое «нахождение там» для первых ипостасей попросту невозможно, в то время как все остальные божественные эйдосы будут присутствовать в чем-то другом лишь потому, что они также находятся в самих себе. Итак, причина того, что первые ипостаси не могут располагаться во многих вещах,— это именно то, что они не могут находиться даже в самих себе. Действительно, то, что <не> является частью одной вещи, не может сделаться частью другой. Именно такие первые эйдосы и имеет в виду Парменид.

Вклад Сократа состоит в попытке преодолеть возникшие трудности. Правильна ли эта попытка, или нет, покажет дальнейшее рассуждение. <Сократ> не станет отрицать те или иные возможные способы участия в эйдосах, но будет придерживаться одной и той же гипотезы, невзирая на то, что Парменид неоднократно станет побуждать его двинуться дальше. Действительно, выше он, словно давая подсказку, задал вопрос: *«Или помимо названных двух возможен еще какой-то вид участия?»*[2] В комментируемом пассаже он добавил: *«...или дело обстоит как-то иначе?»* Такие добавки отнюдь не случайны и не являются данью обычной диалектической практике, напротив, при их посредстве <Парменид> оказывает родовспоможение мысли своего собеседника, направляя ее на более совершенные предметы.

---

[1] См.: *Платон*. Тимей, 31a3–5. [2] *Платон*. Парменид, 131a5–6.

— Никоим образом,— сказал <Сократ>.— Если, например... вот возьмем единый день... будучи одним и тем же, он одновременно находится в разных местах, и тем не менее никак не отделен от самого себя. А что 862
если в том же смысле любой эйдос также может пребывать во всех вещах, оставаясь, однако, тождественным. [131b3–6]

Сократ, приводя в качестве примера день, полагает, будто он обнаружил нечто, способное одновременно находиться во всех отделенных друг от друга местах. В самом деле, день для всех вещей, располагающихся на одном меридиане, будет одновременно одним и тем же, хотя этих вещей и много и они существуют по отдельности. И если вспомнить о том, что благо занимает положение, аналогичное солнцу, а эйдосы соответствуют дню и свету (ибо они освещают тьму материи, и каждый из них оказывается светом в той же мере, в которой материя будет тьмой; кроме того, свет подчинен собственному источнику, а эйдосы зависят от единого), то можно было бы, пожалуй, считать приведенный образ вполне подходящим.

Тем не менее <Сократ> не замечает того, что он уже не следует собственной исходной посылке (целое, будучи тождественным и единым, присутствует во многих вещах). Поэтому Пармениду предстоит внести определенную поправку в его рассуждения. Действительно, если называть днем определенный промежуток времени, то он уже не будет находиться повсюду как целое, ибо в различных местах на поверхности земли точка зенита при тщательных вычислениях окажется не одной и той же, и в результате будут отличны точки, соответствующие сторонам света, так как все они определяются по отношению к зениту. И если понимать день как освещенный воздух, тогда он тем более не будет присутствовать повсюду как целый, напротив, в одних своих частях он близок к одним вещам, а в других — к другим.

Вот как Сократ возражает Пармениду. Очевидно, он почерпнул данный пример из книги Зенона[36]. В самом деле, последний, желая показать, что многое всегда участвует в каком-то определенном едином и не может быть полностью лишено единого, даже если входящие в его состав предметы будут находиться на значительном расстоянии друг от друга, использовал в своем сочинении следующее рассуждение: белизна, будучи единой, присутствует и в нас, и в наших антиподах, причем и ночью, и днем. Однако <Платон> называет автором этого примера Со-

крата. Причина тому состоит вовсе не в том, что, как полагают некоторые, Зенон не должен был бы быть уличен своим вождем в использовании примера, не подходящего в качестве иллюстрации к гипотезе об эйдосах, и потому персонажем, ошибочно приведшим данный пример в соответствующем контексте, вместо Зенона оказывается Сократ.

Действительно, если бы Пармениду приведенный пример не
863 понравился, что́ помешало бы ему указать на это Зенону и подправить его рассуждения, прежде чем они будут оглашены публично? Напротив, как я полагаю, Зенон использовал данный пример как иллюстрацию к участию в материальном эйдосе, который в согласии с истиной, будучи и единым, и не-единым, выступает в качестве предмета участия как делимый на части, поскольку в этом смысле он существует как нечто соотнесенное, а не самостоятельное. Именно в качестве примера участия в таком эйдосе <Зенон> и приводит день и ночь, и такое сравнение совершенно правильно и неоспоримо. Сократ же ошибочно использует данный пример для характеристики участия в эйдосе самом по себе, не делимом на части и как единое одновременно присутствующим во многих предметах. Вот почему Парменид поправляет его: <Сократ>, проводя аналогию с днем, упускает из вида единство и тождественность эйдоса и вместо неделимого представляет его делимым, а вместо единого — единым и одновременно не-единым.

Примером здесь могла бы послужить также белизна, свойственная как нам, так и нашим антиподам. Ведь выше [1] мы уже говорили: цель Зенона состояла отнюдь не в том, чтобы в своей битве со множеством возвести нас к единому [эйдосу], располагающемуся в сфере обособленного, а в том, чтобы указать нам на единое, сочетающееся со многим и неотделимое от него. Сократ же высказывает гипотезу относительно эйдоса, иного по отношению к тому, который располагается в нас; такой эйдос не мог бы, пожалуй, гипостазироваться так же, как белизна, свойственная и нам, и нашим антиподам, хотя как раз эйдос последнего рода Зенон и уподобляет дню и ночи.

Впрочем, об этом достаточно. Теперь необходимо рассмотреть текст, содержащий моменты, трудные для понимания. И, во-первых, при рассмотрении комментируемого пассажа в целом необходимо учесть имеющуюся в нем инверсию. Действительно, Сократ говорит так, словно не должно было бы полу-

---

[1] См.: Наст. соч., 711.22–33.

читься того неверного вывода, к которому он на самом деле приходит: «Парменид, если бы эйдос был подобен дню, значит, точно так же и каждый из эйдосов во всех предметах был бы одним и тем же»[37].

Во-вторых, слова *«если в том же смысле»* следует понимать как своего рода повторение предыдущей посылки. Смысл их таков: «если верно сделанное выше предположение». В длинных фразах, суть которых, теряется, ссылки на исходный тезис часто оказываются весьма полезными.

В-третьих, фразу *«будучи одним и тем же, он одновременно находится в разных местах»*, которая занимает промежуточное положение, следует понимать как своеобразное отступление (κατὰ ἀπόστασιν); ее необходимо толковать как описание того способа, которым единый день может одновременно существовать для многих предметов.

И если понимать текст именно так, можно заметить, сколь прекрасен он вследствие введения в него отступления, словно за- 864
полняющего промежуток между основными мыслями, при том, что лишь после него продолжается начатая выше мысль, а для перехода к ней используется повторение посылки.

> *— Славно, Сократ,— сказал <Парменид>,— ты помещаешь единое и тождественное во многих местах одновременно, все равно как если бы, покрыв многих людей парусиной, ты стал бы утверждать, что единое как целое находится над многими. Не таков ли смысл твоих слов?*
>
> *— Пожалуй, таков,— ответил <Сократ>.*
>
> *— Стало быть, целая ли парусина будет находиться над каждым или одна ее часть над одним, а другая — над другим?*
>
> *— Часть.* [131b7–c5]

Парменид отмечает всю естественность мыслей Сократа, хотя и понимает, что они несовершенны и нуждаются в подправлении. Что-то он принимает и одобряет, а что-то улучшает и совершенствует. И поскольку воображение <Сократа> рисует ему картину выхода эйдосов за свои пределы в виде всех вещей и их единого присутствия повсюду, <Парменид> говорит, что тот *славно* располагает единое целое во многих местах; заметим, что слово *«славно»* он использует как синоним слова «естественно», а не «простодушно» или «смешно». Подобное состояние свойственно

душе, в своих фантазиях воображающей обособленную причину присутствующей наравне повсюду, а значит, душе, уже обратившейся к разуму и уму. Ведь человек представляет себе природу сущих такой же, какова сила, в согласии с которой он действует: если он следует ощущению, то эта природа кажется ему делимой и материальной; если он прибегает к одному лишь рассудку, то он считает ее одновременно делимой и неделимой; если же он действует в соответствии с умом, тогда он полагает природу сущих лишь неделимой.

Таким образом, поскольку Сократ излагает естественные мысли души, он полагает, что умные эйдосы в своем единстве и всесовершенстве находятся повсюду. Однако он не доводит эту мысль до конца, считая их присутствие пространственным. Поэтому Парменид на примере парусины показывает ему, что тогда во многом будет располагаться уже не единое в целом, а его части, сопряженные с отдельными предметами среди многих. При этом он спрашивает <Сократа> даже не о том, имеет ли тот в виду что-либо подобное, ибо он знает о муке рождения его мысли и о всей естественности его представлений, а о том, таков *ли смысл его слов*. Обманутый фантазией, <Сократ> думает одно, 865 а говорит другое, он пока не в состоянии членораздельно произнести свою внутреннюю мысль. Теснимый двумя силами — естественными мыслями и порывами фантазии,— он отступает в недоумении, и это проявляется в речи, ибо слова *«пожалуй, таков,— ответил <Сократ>»*, отлично показывают его состояние. Он не говорит прямо о том, какого мнения он ныне придерживается, и причиной тому оказывается нечленораздельность[38] его нынешнего представления о рассматриваемом предмете. Он не в состоянии отказаться от фантазии, влекущей его к созерцанию пространственного аспекта вещей нашего мира, и потому дает уклончивый ответ.

Итак, <Сократ> склоняется к тому, чтобы сказать: вещи участвуют в частях эйдосов, а вовсе не в эйдосах в целом. Между тем Парменид, приведя пример с парусиной, *по беззвучному пути*[(1)] [39] исхитрился перейти к другой половине предложенного им членения поставленной проблемы. Потому дальше идет вот какое рассуждение.

— Следовательно, Сократ,— сказал <Парменид>,— сами эйдосы окажутся делимыми, и причастное им бу-

---

(1) *Еврипид.* Троянки, 887–888.

дет участвовать в их части, и в каждой вещи будет находиться уже не весь эйдос в целом, а его часть.

— Похоже, это именно так.

— Что же, Сократ, решишься ли ты утверждать, что единый эйдос на самом деле был разделен нами на части, но при этом он все же остался единым?

— Ни в коем случае,— ответил <Сократ>. [131c9–11]

Вторая часть обсуждения проблемы при принятом ее членении посвящена доказательству того, что вещи в нашем мире не могут участвовать и в частях эйдосов. Для опровержения гипотезы о таком их участии <Парменид> в качестве среднего термина использует тезис о неделимости эйдосов. В самом деле, если эйдосы неделимы и являются монадами, разве могут какие-то вещи участвовать в одних их частях, а какие-то — в других? Например, коль скоро <эйдос> человека будет единым, разве мог бы он быть разделен на множество людей? Разве о каждом из нас не говорится именно как о человеке, а не как о части человека? А ведь как раз так называть нас было бы правильно, если бы в каждом из нас присутствовала лишь часть эйдоса <человека>, а не весь он в целом. И если мы существуем отдельно друг от друга и одна часть эйдоса человека заключена во мне, другая — в тебе, а третья — в ком-то другом, то, если понимать участие и при подобном подходе как пространственное, может ли остаться единым эйдос, разделенный вместе с нами, существующими по отдельности?

Именно в этом смысле не будет единым огонь, часть которого находится в одном месте, а часть — в другом, вода и воздух. 866
Однако названные стихии по своей природе делимы, в то время как эйдос неделим; в одном случае речь идет о множестве, к которому добавлено единое, а в другом — о некоем определенном едином, единовидно объемлющем множество. Действительно, выход божественного за свои пределы берет начало с единого, с наличного бытия, и если мы предположим, что впереди единого идет множество, получится, что такое единое является всего лишь своего рода привходящим признаком.

Стало быть, когда <Парменид> говорит: «*Следовательно, сами эйдосы окажутся делимыми*»,— и задает далее вопрос: «*Решишься ли ты утверждать, что единый эйдос на самом деле был разделен нами на части?*»,— он попросту стыдит нас за то, что в нашем сознании возникла столь абсурдная гипотеза. Ведь, хотя мы

и утверждаем, что зримый человек, как и любой материальный эйдос, делим, говорить о делимости нематериальных эйдосов было бы неправильно.

И если бы мы придерживались мнения, что эйдос делим в том смысле, в каком он выступает в качестве предмета участия для вещей в нашем мире, существующих по отдельности, все равно его делимость оказалась бы ложной. На этом основании можно было бы, пожалуй, понять смысл мифологических преданий о расчленении и растерзании богов[40]. Коль скоро последующее причастно эйдосам в своей собственной раздельности, оно распределяет между собой изначально располагающиеся среди богов неделимые причины делимых вещей. Стало быть, на самом деле расчленяются не сами боги, а вещи, однако в отношении богов.

— Вот посмотри, — сказал <Парменид>, — если ты разделишь на части саму великость и каждая из многих великих вещей будет великой благодаря части великости, меньшей, нежели сама великость, то, следовательно, не получится ли нечто нелепое?

— Безусловно, — ответил <Сократ>. [131c12–d3]

Желая показать, что предположение о делимости эйдетической сущности на части неверно, <Парменид> использует в своем рассуждении в качестве примеров великость, равенство и малость, поскольку каждый из этих эйдосов выражает некое количественное отношение. При этом количество, разумеется, никоим образом не могло бы содержать в себе часть, тождественную целому, в то время как часть, скажем, качества, по-видимому, сохраняет те же характеристики, что и целое. Именно по этой причине часть огня в количественном отношении оказывается меньшей, нежели огонь в целом, однако в плане качества обладает тождественными с ним свойствами.

Таким образом, <Парменид> поступает совершенно естественно, когда опровергает мнение тех, кто утверждает, будто
867 эйдосы могут быть разделены на части, используя примеры именно великости, равенства и малости, ибо при их рассмотрении рассуждение будет исходить из наиболее очевидных посылок. В самом деле, если даже те эйдосы, которые представляются первыми кандидатами на то, чтобы быть делимыми, поскольку они вместе с собой привносят в вещи понятие об их размерах, не могут быть разделены, то, конечно же, тем более неделимы

другие, те, которым не свойственно придавать вещам характеристики размерности, например справедливое-в-себе, прекрасное-в-себе, подобное-в-себе и неподобное<-в-себе>. Отнеся обсуждаемые сейчас эйдосы к тому же ряду, что и великость-в-себе, <Парменид> задается вопросом о том, каким образом они выступают предметом участия для вещей в нашем мире.

Стало быть, вполне естественно, что он проводит свое доказательство здесь на примере эйдосов, представляющихся привносящими количественные отношения, а не каких-либо других. И первое его рассуждение касается великости. Итак, допустим, великость делима в телесном смысле. Часть будет меньше целого; если это так, то целое будет больше части. Значит, если великое в нашем мире сделалось таковым потому, что восприняло часть высшей великости, то великим при высказанном допущении будет называться нечто, причастное малости, ибо часть великости-в-себе окажется меньше самой великости, более того, даже чем-то еще меньшим. Однако этого быть не может, поскольку, как мы утверждаем, великим будет участвующее в великости, а малым — причастное малости, ибо, как мы уже говорили[1], участвующим предметам наименование дается по тем эйдосам, в которых они участвуют. Таково в данном случае рассуждение <Парменида>.

Впрочем, когда мы задумываемся о великости-в-себе как таковой, существующей помимо любого телесного деления, разве мы не должны прийти к выводу, что она содержит в себе множество и не является одним лишь единым? И если великость содержит в себе множество, то следует ли нам назвать каждую ее часть великостью-в-себе или же она окажется чем-то меньшим, нежели целое, но тем не менее не станет малостью? В самом деле, если любая ее часть будет великостью-в-себе, то ни одна такая часть не будет меньше целого и деление на части тогда можно продолжать до бесконечности, ибо часть великости в свою очередь будет содержать в себе части, такие же как великость-в-себе, и части этих частей также окажутся ею же, поскольку при рассматриваемом допущении они всегда будут тождественными целому.

С другой стороны, если бы великость-в-себе содержала такие части, которые сами <не> были бы великостями, то их единство оказалось бы лишь кажущимся и целое образовывалось бы из частей, никак не соответствующих его собственному свое-

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 130e5–6.

образию. Следовательно, то, что мы можем назвать частями великости-в-себе, с необходимостью должно быть также своего рода великостями, причем окрашенными в цвета целого, хотя бы эти части и не были тем же самым, что и целое. В том же смысле, например, любая часть огня сама есть огонь, однако си-
868 ла целого огня куда больше, нежели сила любой его части; тем более огонь как целое не образуется из частей, оказывающихся чем-то холодным, невзирая на то что ни одна его часть не равна целому огню по своей мощи.

Далее, скажем, если бы великость-в-себе обладала различными силами, одна из которых обусловливала бы превосходство одного бестелесного над другим (ибо такая характеристика, как величие, свойственна и бестелесному), а другая даровала бы телам преимущество над телами, то меры, отмеряющие превосходство, были бы в этих двух случаях совершенно разными. В самом деле, невозможно даже предположить, чтобы единый эйдос <великости> обладал двумя силами, направленность которых была бы одной и той же, и одна из этих сил оказалась бы по сравнению с другой малой. Напротив, в слове «малость», которое можно было бы использовать в данном случае, будет подразумеваться не малость с а м о й силы, а лишь то, что она, оставаясь великостью-в-себе, располагается в другом и, несмотря на свою самотождественность, способна действовать в отношении меньшего. Поэтому, даже если бы эйдос и обладал множеством сил, сам он никогда не стал бы покидать пределы собственного своеобразия, растворившись во всем этом множестве, содержащемся в нем.

Вот к каким выводам можно было бы прийти, взглянув на части и целые, существующие в горнем мире, как на объекты ума. Напротив, если бы кто-нибудь предположил, будто высшие целые делятся на части точно так же, как и тела в нашем мире, то он вынужден был бы прийти к тем противоречащим логике результатам, на которые указывает Парменид.

— Что же, каждая вещь, ухватив малую часть равного, будет обладать чем-то, что меньше самого равного, но благодаря чему она окажется равной какой-то другой вещи?

— Это невозможно. [131d4–6]

Мы только что обсуждали великость и ее силу, которой она обладает среди бестелесных и телесных ипостасей. Стало

быть, для всех предметов она является хорегом их превосходства и обособленного совершенства, причем и в умном, и в жизненном, и в пространственном плане. Что же касается равного,— а сейчас о нем упоминается впервые,— то его мы будем понимать как причину гармонии и аналогии всех предметов. Действительно, благодаря равенству появляются все возможные связки между ними — и душевные, и природные; целью его оказываются дружба и единство. И поскольку демиург, упорядочивая Всё, пользуется такими посредствующими связками и воплощает все виды сопряженностей, возникающих благодаря им (арифметические, геометрические и гармонические)[41], то если бы ты сказал, что единая умная причина, порождающая и упорядочивающая космос — это демиургическое равенство, ты, мне 869
кажется, не погрешил бы против истины. В самом деле, подобно тому как высшая монада гипостазирует любое физическое число, точно так же и высшее равенство порождает все соотношения в нашем мире; во всяком случае, даже в нас самих равенство обусловливает все посредствующие связки. И если сказанное по поводу изображений верно, значит, в сфере умных эйдосов должно располагаться первое равенство, пращур всего разнообразия появляющихся в космосе посредствующих связок. Итак, равенство выступает в качестве причины всех внутрикосмических пропорций.

Далее, равенство является для сущих хорегом рядоположности и упорядоченности в чинах одного порядка, подобно тому как великость, разумеется, оказывается причиной их обособленного совершенства, а малость возглавляет сущностное нисхождение. И, похоже, благодаря триаде перечисленных эйдосов все сущие выстроены в строгом порядке, поскольку высшим из них они даруют само их превосходство, последующим — низшее положение, а рядоположным — общность, свойственную вещам одного порядка. Ясно также, что последовательности (αἱ σειραί) всех предметов оказываются непрерывными как раз благодаря трем названным эйдосам, ибо любая такая последовательность нуждается в трех перечисленных моментах: в превосходстве, в неполноценности и в рядоположности. Таким образом, если любой эйдос начинает выход за свои пределы с высшего своего состояния, а заканчивает его в низшем, и в этом процессе наряду с общностью последующего и предшествующего сохраняется их обособленность, причиной тому окажутся три обсуждаемых сейчас эйдоса. Стало быть, они будут обеспечивать для всех эйдосов возможность в выходе за свои пределы пройти

в последовательности своих воплощений все описанные ступени — начиная с высшего чина. В самом деле, прекрасное-в-себе, справедливое-в-себе и любой эйдос вообще, разумеется, возглавляют собственную последовательность вещей; они присутствуют во всех сущих, стоящих ниже их,— в умных, в душевных и даже в телесных. Уточним лишь, что в каждой душе (в божественной, демонической и человеческой) эти эйдосы воплощаются тем способом, который больше подходит для нее, и то же касается тел. Например, божественному, демоническому и тому, что стоит ниже этих чинов свойственна совершенно разная красота.

Итак, на основании сказанного ясно, чтó такое равенство. Теперь, после того как мы дали приведенные определения, давайте рассмотрим, каким образом Парменид опровергает воззрения тех, кто полагает, будто равные вещи в нашем мире участвуют в части эйдоса равенства. Допустим, вот эта отдельно взятая чувственно воспринимаемая вещь будет нести в себе 870 часть равенства. Значит, поскольку она содержит его часть, она, очевидно, участвует в чем-то, что меньше целого. Если это так, стало быть, она, участвуя в малости, должна и сама быть меньшей. Но на самом деле она будет не меньшей, а равной. Однако подобный вывод не может быть верным, ибо в начале рассуждения[1] было сказано о том, что эйдосы даруют чувственно воспринимаемым вещам собственные наименования. Стало быть, вещь, участвующая в малости, должна называться не равной, а меньшей, точно так же как причастная равенству должна именоваться не меньшей, а равной, участвующее же в великости — большей, но не равной и не меньшей.

И ты вновь видишь, что <Парменид> рассуждает так, будто он имеет в виду гипотезу о телесном участии вещей в эйдосах. Действительно, когда он говорит *«ухватив малую часть»*, слово «ухватив» (ἀποδιάληψις) намекает на телесность такого участия, поскольку выражаемое им действие подразумевает делимость неделимых и нематериальных эйдосов <на меньшие части>. В самом деле, если ты будешь рассматривать равенство само по себе, то ты обнаружишь, что любая его часть также будет равенством, ибо из неравного равенство образоваться не может, <подобно тому как великость-в-себе не составляется из малостей,— ведь в этом случае равенство-в-себе содержало бы нечто, не являющееся равным>[42] (правда, можно было бы упомянуть и про наложение эйдосов, однако получившийся в результате тако-

[1] См.: *Платон*. Парменид, 130e5–6.

го наложения предмет будет составным, а не простым, каким должно быть равенство-в-себе).

Следовательно, необходимо, чтобы каждая часть равенства-в-себе также была чем-то равным. Первое равенство, будучи единым, содержит в себе причины всех равенств — и по весу, и по объему, и по числу, и по достоинству, и по рождению. Таким образом, равное в каждом перечисленном смысле (а этих смыслов можно назвать еще огромное множество) оказывается *каким-то* равным, и его сила и достоинство меньше, нежели у целого. И уж, во всяком случае, ничто не препятствует, чтобы, в то время как единый эйдос порождает все предвосхищенные в нем силы с их собственными признаками, одну силу он производил на свет в соотнесенности с одними вещами, а другую направлял на другие. В результате одно определение равенства будет относиться ко всему многообразию возможных равенств.

И если все равенства, стоящие ниже связанной с ними генады, будут обладать какими-то свойствами вследствие участия в малости-в-себе, то в этом не будет ничего удивительного, ибо все эйдосы образуют тесную взаимную общность. Действительно, даже великость-в-себе в той мере, в какой она замещается другими эйдосами, участвует в малости, а малость-в-себе, коль скоро она превосходит иное, причастна великости-в-себе. Впрочем, каждый эйдос выступает в качестве предмета участия для вещей в нашем мире постольку, поскольку он есть то, что он есть, а не постольку, поскольку он образует общность со всеми остальными эйдосами.

> *— Но, положим, кто-нибудь из нас будет иметь*
> *часть малости. Сама малость окажется больше этой*
> *части, поскольку та входит в ее состав. Поэтому она* 871
> *окажется чем-то бо́льшим, то же, к чему приложится*
> *эта отнятая от малости часть, станет меньше, а не*
> *больше прежнего.*
>
> *— Да ведь этого никак не должно было бы получиться, — сказал <Сократ>.* [131d7–e2]

Вновь в первую очередь необходимо выяснить, что́ такое малость и какой силой она обладает. Итак, мы утверждаем, что великость является для всех сущих вместе взятых причиной превосходства, высшего достоинства и обособленной силы, а равенство оказывается порождающим началом для всякой аналогии и принадлежности к вещам одного ряда. Точно так же мы могли

бы, пожалуй, назвать малость, если угодно, хорегом нисхождения в числе всех эйдосов, или, если хочешь, — причиной неделимости, непрерывности и силы, направленной на соединение с самим собой, которая присуща каждому из них. Действительно, благодаря малости души обретают способность переходить от внешней к неделимой внутренней[43] жизни, тела словно сплачиваются и соединяются с собственными неделимыми причинами, а космос в совокупности становится единым и в своем единстве обретает целостную жизнь, тяготеющую к его средоточию. Как результат участия в малости в космосе появляются полюса, кардиальные точки, все его неделимые сечения, а также тангенциальные точки и границы двенадцати секторов по знакам Зодиака[44], как, впрочем и все остальные неделимые меры, назначенные демиургическим умом делимым на части предметам. Вот какой силой обладает малость-в-себе.

Настоящее рассуждение посвящено доказательству, что вещи в нашем мире не в состоянии участвовать в части также и малости — по крайней мере, если понимать участие в телесном смысле. В самом деле, если бы малость-в-себе вообще обладала бы какой-либо частью, то получилось бы, что она больше этой своей части, ибо часть малого в той мере, в какой она является частью, меньше целого. Таким образом, малость, конечно же, оказалась бы больше собственной части, которая будет меньше ее; однако простая малость не может быть чем-то бóльшим. Действительно, мы сейчас рассматриваем малость саму по себе, не касаясь ее общности с великостью. Вот тот первый абсурдный вывод, к которому, как указывает <Парменид>, должны будут прийти
872 полагающие, будто сама малость (то есть эйдос малости) может быть разделена на части.

Второй вывод такого же рода эти люди должны будут сделать, если рассмотрят вещи, участвующие в малости. Ведь коль скоро мы разделили малость-в-себе и доказали, что ее часть меньше целого, становится очевидным, что то, к чему добавится эта часть, отнятая от целого, то есть от малости, получив такую часть, сделается меньше, а вовсе не больше, нежели оно было прежде, ибо причастное малости должно становиться меньше. С другой стороны, мы, разумеется, видим, что, если к какой-либо величине добавить хотя бы немного, целое сделается больше. Значит, малость не следует делить на части. В самом деле, если ты сохранишь ее неделимой, ты уже не сможешь добавить к чему-либо целое, как ты это сделал с частью, чтобы благодаря ей то, к чему она добавилась, вместо меньшего сделалось

бóльшим. Ведь выше[1] уже было доказано, что эйдос как целое не может находиться во многих местах одновременно.

Итак, вот как можно истолковать комментируемый пассаж. Другая возможность — это последовать совету нашего товарища Перикла[45] и применить данное рассуждение к самому эйдосу малости. Действительно, то, к чему будет добавлена часть, отделенная от малости, должно сделаться больше. Однако если добавить часть, получившуюся как результат деления малости, к тому, что от нее осталось после отделения этой части, то при добавлении такого малого должно получится целое, которое не может быть больше, чем оно было ранее, ибо изначально оно и было эйдосом малости. Следовательно, считать малость делимой не следует. Другая причина тому вот какая. Поскольку отделенная от малости часть меньше целого, последнее, разумеется, оказывается больше ее. Напротив, поскольку эта часть при описываемом подходе добавляется к тому, что осталось после ее отделения, она превращает то, к чему она добавилась, в большее. Однако нет никакой возможности прийти к выводу о том, что все вместе сделается меньше. Вот что следует сказать по поводу второго абсурдного вывода, получающегося при допущении делимости малости-в-себе. Некоторые, решив, что этот вывод трудно истолковать, сочли его неаутентичным и оставили без внимания в своих комментариях к тексту Платона.

Впрочем, по данному поводу достаточно. Легко понять также, что само комментируемое рассуждение, оперирующее такими понятиями, как «приложение» или «отнятие», посвящено опровержению представления об участии в эйдосах как о телесном процессе. Как я полагаю, данный момент не нуждается в даль- 873
нейших пояснениях с нашей стороны. Однако давайте еще подчеркнем в отношении трех рассмотренных только что эйдосов (великости, малости и равенства) вместе взятых следующее: они обладают теми же самыми свойствами, что и все идеи вообще,— они неделимы, а сущность их бестелесна. Действительно, все телесное, занимающее в пространстве место строго определенных размеров, не в состоянии в одном и том же отношении и как одно и то же присутствовать и в большем, и в меньшем. Напротив, равенство, великость и малость, а также любой другой эйдос одинаково присутствуют в том, что участвует в них, каковы бы ни были размеры этого участвующего. Следовательно, все эйдосы внепространственны.

---

[1] См.: Наст. соч., 860.12 и далее.

По той же причине они не привязаны и к какому-либо месту, ибо беспрепятственно присутствуют в участвующем в них повсюду, в то время как любая вещь, способная занимать лишь строго определенное место, по природе не в состоянии выступать предметом участия, беспрепятственно присутствуя повсюду, поскольку в ней не смогут участвовать все иные вещи, располагающиеся в совершенно разных местах.

Равным образом эйдосы в своей простоте внеположны любому времени, ибо они присутствуют во всех вещах вневременно и совокупно. В самом деле, даже возникновение, как мы уже сказали выше [1], подразумевает заведомую готовность <положенного в его основу> к участию в эйдосах. Сами возникающие вещи, разумеется, занимают свое место во времени, эйдосы же, напротив, позволяют вещам, пребывающим в становлении, участвовать в себе, однако сами при этом, вообще говоря, никак не нуждаются во временнóй протяженности, они в неделимости присутствуют лишь в неделимом «ныне» [46], конечно, подражающем их вечной ипостаси.

Итак, участвующее никак не распространяет на эйдосы, которым оно причастно, собственного временнóго или пространственного положения, как и телесной раздельности, оно вообще не может служить для них источником ни телесного составления, ни деления. В самом деле, какие-либо качества участвующего никак не могут повлиять на нематериальную простоту эйдосов и на чистоту их неделимой ипостаси, располагающейся в вечности.

> *— Так каким же образом, Сократ,— сказал <Парменид>,— будет у тебя участвовать в эйдосах другое, если оно не может быть причастно ни частям <эйдосов>, ни целым <эйдосам>?* [131e3–5]

Тот путь, которым идет <Парменид> в рассуждениях, целью своей имеет наставление Сократа и оказание ему помощи при рождении его мыслей. Поэтому он не уподобляется участнику
874 сражения, празднующему победу, и не делает вывода, что, следовательно, вещи в нашем мире <в предполагаемом его оппонентом смысле> вообще не участвуют в эйдосах. Он, напротив, побуждает Сократа к размышлениям и призывает его отыскать в своем уме более подобающий способ, которым вещи могли бы

[1] См.: Наст. соч., 844.4–11.

участвовать в эйдосах; проводя его через рассмотрение не могущих иметь места способов осуществления такого участия, он предоставляет возможность ему самому прийти к выводу о надлежащем понимании этого участия, на деле соответствующего творческому началу, заложенному в божественных эйдосах.

Выше[1] мы уже говорили: если придавать целому и частям не телесный смысл, а такой, который подходит для нематериальных и умных сущностей, можно заметить, что вещи в нашем мире причастны как эйдосам в целом, так и их частям. Действительно, в той мере, в какой своеобразие каждого эйдоса распространяется даже на низшее среди участвующего в нем, само участие относится к целым; в той же степени, в какой последующее воспринимает не всю его причинную силу, оно участвует в части эйдоса. Поэтому причастное, находящееся на вершинах, обладает бо́льшим числом сил, почерпнутых из своей парадигмы, а располагающееся во впадинах – меньшим.

Таким образом, если бы существовали люди в других частях Всего, которые были бы лучше нас, значит, находясь ближе к идее человека, они образовывали бы бо́льшую общность с ней и обладали бы бо́льшим числом ее сил. По той же самой причине небесный лев[47] оказывается умным, а подлунный — неразумным: первый ближе к идее льва. Безусловно, своеобразие эйдосов распространяется даже на смертных, и потому существа в нашем мире обладают общими свойствами с небесными, ибо единый эйдос и обусловленная им их общность подразумевает симпатию[48] между ними.

Да и чего тут много говорить? Ведь если ты возьмешь, скажем, луну, то в первый черед ты должен вспомнить небесную богиню Селену и уже затем — лунный эйдос в нашем мире, который даже в камне запечатлевает собственную для лунного чина силу, поскольку камню, носящему данное имя, по природе свойственно в такт с фазами луны увеличиваться и уменьшаться[49]. Единое <лунное> своеобразие распространяется и на высшее, и на низшее, и, очевидно, на промежуточное. В самом деле, если единый эйдос воплощается как в богах, так и в камнях, он, без сомнения, будет присутствовать и в промежуточных чинах, например демонов или других живых существ. Действительно, последовательности вещей берут свое начало среди умных богов, затем на их пути оказывается небо, и, наконец, они проникают в область становления, претерпевая изменение в каждой сти-

[1] См.: Наст. соч., 867.24–868.2.

875 хии, причем в своем низшем воплощении они обосновываются на земле. В этих последовательностях высшее участвует в парадигмах в большей мере, земное же в наименьшей степени причастно единому своеобразию, присущему всем членам таких последовательностей, которое как раз и делает их едиными и целыми.

Давай, если хочешь, покажем, что вещи в нашем мире участвуют и в эйдосах в целом, и в их частях еще и иным способом. Они причастны эйдосам как целым в той мере, в какой творческая деятельность последних не делима на части и поэтому как целое, причем оставаясь одной и той же, присутствует повсюду и во всем. Ведь она обращена в первую очередь на самою себя, и уже затем и благодаря этому наполняет сущность причастного эйдосам собственной силой. С другой стороны, в частях эйдосов вещи участвуют постольку, поскольку они причастны не самим эйдосам, а их отражениям, которые оказываются частями своих парадигм, и поскольку отражение соотносится с собственной парадигмой точно так же, как часть — с целым.

И если кто-нибудь, настаивая на таком толковании, проведет дополнительное упражнение, повторив предшествующие рассуждения, он обнаружит, что в выводах, отвергнутых нами ранее в силу их абсурдности, на самом деле нет ничего абсурдного. Действительно, разве эйдос, оставаясь целым и тождественным, не может располагаться во всех вещах, если иметь в виду, что нематериальный и умный эйдос, пребывающий в самом себе и не нуждающийся ни в основании, ни в месте, в равной мере присутствует во всех вещах, способных участвовать в нем? Разве невозможно, чтобы эйдос, сам по себе изначально неделимый и единый, разделялся в причастном ему и испытывал титаническое рассеяние? Разве не будет совершенно правильным то утверждение, что причастное великости-в-себе участвует также и в малости? Ведь великость в участвующем, обретя пространственное выражение, окажется отражением великости-в-себе; однако отражение всегда меньше своей парадигмы, поскольку является ее частью. Далее, разве ты не сможешь сказать: чувственно воспринимаемое равное именуется равным, однако оно причастно и тому, что меньше равенства-в-себе? И впрямь — то, что называется равным в нашем мире, на самом деле в плане силы стоит ниже равенства-в-себе. Разве отражение малости не будет меньше, чем сама малость, если оно уступает ей в совершенстве, а высшая малость не окажется больше него, так как она более совершенна по своей силе?

Вообще же каждый из трех рассмотренных эйдосов, поскольку он обособлен от участвующего в нем, но при этом отмеряет его сущность и дарует ему причину для возникновения, обусловленного нисхождением того или иного эйдоса, в плане своего обособленного превосходства дополнительно нуждается в великости, в смысле своей способности отмерять — в равенстве, а для того чтобы даровать возникновение, обусловленное нисхождением,— в малости. Следовательно, все названные эйдосы совместно вершат свою творческую деятельность, обращенную на последующее. И хотя вкладом великости в такую деятельность будет сила, способная пронизать все вещи, а малость обеспечит ее бесчастность, поскольку эти их дары будут сращены между собой (а бесчастность, вовлекающая в свой круг большее число вещей, становится сверхбесчастностью), оба названных эйдоса окажутся прежде всего равными, так как они будут мерами самих себя и другого. 876

Значит, ты не будешь заблуждаться и не придешь к абсурдным результатам, если станешь придерживаться описанного представления об участии в целом эйдосе и в его части, напротив, все твои выводы будут естественными следствиями положенных в основу гипотез. Вот почему, как я полагаю, Парменид вновь задает <Сократу> вопрос о том, каким образом вещи в нашем мире будут участвовать в эйдосах и в каком смысле необходимо говорить здесь о целом, а в каком — о части. Целью его является приведение <Сократа> к правильному пониманию поставленных проблем.

— Клянусь Зевсом,— сказал <Сократ>,— определить это мне представляется делом весьма нелегким. [131e6–7]

При рассмотрении первой проблемы, касающейся существования идей, Парменид не критиковал Сократа за несовершенство его воззрений, сам же <Сократ> не испытывал никаких затруднений по данном вопросу. Когда обсуждалась вторая, а именно та, у каких вещей есть идеи, <Сократ> испытывал трудности, однако весьма небольшие и не слишком серьезные. Однако сейчас, при рассмотрении третьей, затруднения, с которыми он сталкивается, оказываются весьма серьезными, и причина тому — сложность изучаемого вопроса. В самом деле, о ней <Платон> упоминает не только в комментируемом пассаже, но и в «Тимее», в том месте, где сам Тимей говорит, что *в высшей*

мере затруднительно объяснить, как именно материя участвует в сущем[1]. Таким образом, совершенно естественно, что данное рассуждение представляется Сократу трудным для понимания и вызывает у него сомнения. Заметим, что трудности по этому поводу он испытывал не только в юности, но даже перед самой смертью. Во всяком случае, в «Федоне» он говорит о том, что *не слишком силен*[2] в способе участия в эйдосах, причем в этой
877 связи он упоминает как раз о великости и малости.

И главное в данном случае — то, о чем мы уже упоминали выше[3]: в применении к рассматриваемым эйдосам, как и ко многим другим, надо ответить на вопрос — «в каком смысле?» Например, мы говорили, что Сократ исследует именно это, когда выясняет вопрос о разделении самих эйдосов и их соединении[4]. Соглашаясь с тем, что, хотя эйдосов множество, они, разумеется, объединены и разделены, и небезучастны единству, он спрашивает, в каком именно смысле эйдосы, будучи простыми, способны обладать обоими такими свойствами и могут ли они находиться в том же положении, в каком пребывают зримые многие вещи. В самом деле, последние оказываются составными, однако даже в применении к ним невозможно сделать вывод о том, что соединение и разделение происходят под действием чего-то другого: других вещей, которые также являются составными. Если же речь идет о простом, то понять, как оно вступает в два описанных рода отношений, тяжелее всего. Таким образом, <Сократ> тогда задавался вопросом, в каком именно смысле в применении к эйдосам возможны соединение и разделение; заметим, что при этом его интересовало не то, осуществляются ли соединение и разделение в действительности, а то, *как* они осуществляются.

Точно так же и в комментируемом пассаже рассуждение направлено на выяснение вопроса не о наличии участия в эйдосах, а, *как именно* оно происходит. Сократ говорит, что понять данный вопрос нелегко, поскольку он, выслушав ряд возражений по этому поводу, пришел к пониманию всей сложности рассматриваемой проблемы. Он клянется именем бога здесь не случайно, а потому что как-то обосновывает себя в боге, именем которого он клянется, с тем чтобы тот облегчил ему изучение подлежащих рассмотрению вопросов. Поэтому ты не мог бы даже предположить наличие какой-то иной цели у этой клятвы,

---

[1] *Платон.* Тимей, 51a7–b1. [2] См.: *Платон.* Федон, 100d6–7. [3] См., например: Наст. соч., 725.22–23; 742.9 и т. д. [4] См.: Там же, 728.26 и далее.

отличной от постижения теории эйдосов. Действительно, в Зевсе находятся первый исток и генада, благодаря которым на свет появляются демиургические идеи во всем их многообразии. Стало быть, обращаясь к самому Зевсу и делая его свидетелем затруднительного положения, в котором он оказался, Сократ словно готовит себя к постижению всей теории в целом, поскольку соотносит эйдосы с причиной, обособленной от зримых предметов.

> — *Ну, а как ты отнесешься вот к чему?*
>
> — *К чему?*
>
> — *Я полагаю, ты считаешь каждый эйдос единым по следующей причине. Всякий раз, когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе великими, окидывая их взглядом, ты, вероятно, видишь некую единую и тождественную идею, стоящую за всеми ими, и на этом основании считаешь великое единым.*
>
> — *Ты прав,— сказал <Сократ>.* [131e8–132a5]

То, что участие в эйдосах не должно быть телесным, можно 878 считать доказанным. На основании приведенных рассуждений ты мог бы, пожалуй, сделать также вывод и о том, что их творческая деятельность не осуществляется, как это имеет место в случае тел, при посредстве своего рода *толчков*[1] или *рычагов*[2][50], при помощи которых воздействуют силы, приводящие в движение тела. И если это так, то устроение эйдосов, очевидно, будет бестелесным. Подобным же образом рассуждение в «Софисте» показало, что единое бестелесно, ибо, будучи телом, оно само нуждалось бы в чем-то, что объединяло бы его[3]. В комментируемом диалоге речь идет о том, что подлинное сущее и умные эйдосы гипостазируются в неделимости, а в «Законах» — что души бестелесны, поскольку их ипостась самодвижна[4]. Таковы три устроения, предшествующие чувственно воспринимаемым вещам: души, умные сущности и генады. Безусловно, все названное <Платон> считает бестелесным; он доказывает это при посредстве неопровержимых рассуждений.

Впрочем, по данному поводу достаточно. Парменид теперь переходит к другой, более совершенной гипотезе. В самом деле, не лучше ли сказать, что вещи в нашем мире участвуют в идеях

---

[1] *Аристотель.* Физика, VII.2, 243a16 и далее. [2] Там же, VIII.6, 259b20. [3] См.: *Платон.* Софист, 245a8–9. [4] См.: *Платон.* Законы, X, 895a5 и далее.

так же, как в физических логосах, которые, несмотря на свою бестелесность, занимают равное положение с участвующим в них и по своей природе сами равны ему? Действительно, описанные выше затруднения возникали при принятии гипотезы о телесном участии вещей в идеях, при котором идеи, хотя они и являются чем-то другим по отношению к вещам в нашем мире, тем не менее остаются телесными, и потому привходят в вещи так, как одни тела погружаются в другие.

Итак, на этом основании <Парменид> переходит к бестелесному логосу. Если бы мы захотели указать место последнего на шкале действительных предметов, мы могли бы назвать его физическим; хотя участие в нем и будет бестелесным, оно тем не менее станет подразумевать некую его общность с участвующими в нем вещами. Действительно, если бы мы в дополнение к бестелесной сопричастности обнаружили бы, что выступающее предметом участия совершенно внеположно участвующему, то попросту не осталось бы места для каких-либо трудностей при постижении этой сопричастности, ибо их вызывают два момента: телесный способ присутствия эйдосов в вещах и их взаимная общность. Рассматривая данный вопрос, Сократ в «Федоне» говорит, что испытывает сомнения по тому поводу, следует ли считать эйдосы располагающимися в участвующем в них (из этой посылки исходило предшествующее рассуждение, по-
879 священное вопросу, участвуют ли вещи нашего мира в эйдосе в целом или в части каждого эйдоса) или же внеположными им[1], то есть чем-то, подобным музыканту, играющему на лире, который, поскольку ее струны звучат вместе, может, оказав воздействие на одну, изменить общее звучание всех их вместе взятых[2].

Впрочем, даже при втором подходе к решению обсуждаемой проблемы остается в силе предположение, что эйдос в каком-то смысле привходит в вещи, участвующие в нем, и, стало быть, на шкале действительных предметов занимает равное с ними положение. Поэтому необходимо сделать допущение о существовании помимо вещей и эйдосов чего-то третьего, тождественного им обоим вместе взятым. На этом основании <Парменид> переходит к рассмотрению физических объектов. В самом деле, физические логосы и природы по своему положению стоят непосредственно над телами и зримым устроением эйдосов. Они погружаются в тела и связуют их, не будучи при этом обособлен-

[1] См.: *Платон*. Федон, 100d4–6. [2] Ср.: Там же, 85e3–86a6.

ными от них; потому физические логосы тесно связаны с чувственно воспринимаемыми эйдосами.

На то, как мы сможем перейти к физическим логосам, нам со всей возможной ясностью указывает сам Парменид: от общего в отдельных предметах мы должны совершить восхождение к его ближайшей причине, каковой, разумеется, будет природный эйдос. В самом деле, после того как мы увидим много великих вещей, а также единую идею, стоящую за всеми этими вещами, мы, конечно же, выдвинем вполне естественное предположение, что существует лишь одна великость, общая для всех великостей, свойственных отдельным вещам. При этом на то, что предстоящее рассуждение будет посвящено природному эйдосу и что мы переходим от обсуждения чувственно воспринимаемых вещей к рассмотрению как раз такого эйдоса, <Парменид> намекает хотя бы постольку, поскольку он использует здесь слова «полагать», «казаться», «считать», «думать» и тому подобные, ибо как раз в таком духе принято высказываться по поводу физических реалий в отличие от научных истин.

Итак, если, скажем, рассмотреть данный вопрос на примере человека, то получится следующее. Мы видим многих людей, а также единую идею, которой соответствует любой отдельно взятый человек. Поэтому мы полагаем, что изначально существует единый логос человека, порождающий природу соответствующего зримого существа, и многие люди причастны единому человеку как физическому логосу, привходящему в материю. Такой логос не отделим от материи, напротив, если воспользоваться рассмотренными нами выше образами[1], он подобен оттиску печати, погружающейся в воск, оставляющей на нем свой отпечаток и придающей ему гармонию с прилагаемым к нему эйдосом в целом.

Стало быть, при переходе от тел к природам <Парменид>
движется по кратчайшему пути и указывает на логосы, не обла- 880
дающие совершенством первых действующих эйдосов, не смешивающихся с участвующим в них. На этом основании следует сделать вывод, что единый эйдос не должен образовывать общности со многими вещами и что он дает им лишь свое имя, с тем чтобы мы не оказались вынуждены, заметив общности имени, продолжать искать что-то другое, какое-то единое, дарующее общность единому эйдосу и многим вещам, подобно тому как общим моментом для множества оказывается само единое.

[1] См.: Наст. соч., 839.29–34.

С другой стороны, не должно быть и такого, чтобы единый эйдос был только соименным частным вещам, подпадающим под этот эйдос, дабы на основании единства их имени вновь не потребовалось бы доказывать наличие чего-то иного, общего для них и носящего это имя. Напротив, как уже было много раз сказано[1], <наименование и сущность происходят> от единого и соотносятся с единым. Действительно, тем, чем выступает единый эйдос в первом смысле, подпадающие под этот эйдос многие вещи оказываются во втором. И не следует предаваться *охоте*[2] на какую-то другую общность эйдоса и вещей, ибо, хотя общность всегда свойственна предметам одного порядка, сама она не будет предметом того же порядка, что и те, общностью которых она является.

И само единое, даже если мы признаем его присутствие в любом эйдосе, нельзя постигнуть ни во мнении, ни в рассуждении, ибо эти роды знания не подходят даже для восприятия умных монад, не постижимых ни для мнения, ни для рассудка, о чем мы знаем из «Государства»[3]. Напротив, высшее, простое и единовидное наличное бытие сущностей подобает созерцать при посредстве умной интуиции (διὰ τῆς νοερᾶς ἐπιβολῆς). Не нужно также считать, что единое составляется из многих вещей при посредстве синтеза или что оно является словно обособленным умозрительным довеском (κατ᾽ ἐπίνοιαν χωριστήν) к ним. Наоборот, коль скоро умное число эйдосов появляется от блага и единого, оно в собственном смысле слова гипостазировано в едином, поскольку не покидает пределов собственного единства и сохраняет родство с гипостазирующей его причиной.

Вот почему Сократ в «Филебе» иногда называет идеи *генадами*[4], а порой — *монадами*[5]. В самом деле, в своей соотнесенности с единым они выступают как монады, поскольку каждая из них является множеством, при этом будучи каким-то определенным сущим, жизнью и умным эйдосом. Напротив, в той мере, в какой эйдосы связаны с происходящими от них последовательностями вещей, которые они гипостазируют, они будут генадами, ибо возникающие от них вещи вследствие своей делимости разворачиваются во множество в отличие от самих неделимых эйдосов.

Стало быть, если единичное в эйдосах внеположно многому, то, разумеется, очевидно, что единичного знания ума вполне до-

---

[1] См.: Наст. соч., 704.6; 709.10; 14. [2] *Платон.* Федон, 66c2. [3] См.: *Платон.* Государство, VI, 511a3–8. [4] *Платон.* Филеб, 15a6. [5] Там же, 15b1.

статочно для восприятия единого, располагающегося в эйдосах. И даже если существует множество участвующих в них вещей, 881
это не подразумевает превращения единичности выступающего для них предметом сопричастности во множественность. Хотя бы между частями таких вещей и были бы значительные различия, они никак не могли бы повлиять на неделимость самих эйдосов; и даже если на свет появляется нечто составное, все равно простота умных эйдосов всегда остается одной и той же. Действительно, они не входят в число собственных произведений и не образуют их сущность, ибо если бы они оказались одной из рожденных вещей, их уже нельзя было бы рассматривать как начало и порождающую причину этих вещей. В самом деле, вообще говоря, ничто среди того, что способно принадлежать чему-либо, не может быть простой причиной, поскольку подлинная причина, конечно же, всегда обособлена от своих произведений, обоснована в самой себе и при самой себе и существует отдельно от участвующего в ней.

Таким образом, если кто-нибудь захочет перейти к эйдосам от вот этих чувственно воспринимаемых, во всех отношениях разделенных вещей, то на этом пути пусть он выберет себе в вожди не мнение, а ум; пусть он увидит каждый эйдос как нечто не сопоставимое и не смешанное с вещами нашего мира; и пусть он не воображает, будто имеется какая-либо связь между ними, не рассуждает о сущностной общности эйдосов и многих вещей и вообще никак не сопоставляет выступающее предметом сопричастности с участвующим в нем: последнее само упорядочивается и сохраняется, благодаря тому что как-то сочетается с первым. Напротив, если кто-нибудь замыслит совершить описанный переход, опираясь на мнение, и сочтет, что эйдосы смешиваются с вещами нашего мира и могут быть причислены к материальным логосам, он едва-едва сможет возвыситься в своем знании даже до природы и физического устроения эйдосов — а ведь оттуда ему еще предстоит пройти долгий путь к другим, более общим монадам, а затем попытаться постигнуть единства единств. И человек, совершающий описанное восхождение, будет испытывать беспредельные муки до тех пор, пока, достигнув высших пределов умного, он не узреет там, среди самогипостазирующегося, простейшего и вечного, возникновение эйдосов во всей их определенности.

Итак, Парменид, продемонстрировав, что первые действующие, всесовершенные эйдосы, по сравнению с частными обладают сверхъестественной простотой, попутно доказывает еще

и следующий тезис: они в своем удивительном превосходстве обособлены от сложных вещей, в том или ином смысле причисляющихся к ним.

Достигнув этой точки в рассуждении, стоит восхититься замечанием, сделанным Сократом по поводу участия в эйдосах
882 в «Федоне». Вот оно: *«Ибо я еще не слишком силен в том вопросе, следует ли назвать его присутствием, общностью, или как-то еще»* (1). В самом деле, в результате рассмотрения первой апории можно сделать вывод о том, что не следует говорить о присутствии эйдосов в вещах, ибо ни эйдосы в целом, ни какие-либо их части не в состоянии присутствовать в участвующем в них. Сейчас, в ходе разбора второй апории будут опровергнуты воззрения тех, кто придерживается теории общности. Действительно, если бы существовало что-либо общее между идеями и вещами, причастными им, то рассуждение свелось бы к бесконечному объяснению перехода от участвующего в общем к самому общему.

На этом основании проводится вполне естественная грань между ныне рассматриваемой и предшествующей апориями. Действительно, суть этой предшествующей апории как раз и состояла в возможности присутствия эйдоса в участвующем в нем, а значит, превращения его самого в это причастное. Ныне же обсуждаемая апория основана на предположении о том, что эйдос сам по себе оказывается чем-то другим по сравнению с участвующим в нем, однако образует некую общность с этим участвующим. Поэтому в первом случае опровержение выдвинутой гипотезы основывалось на том, что эйдос не может присутствовать в участвующих в нем вещах как целое и равным образом не в состоянии предоставить этим причастным ему вещам собственную часть. Сейчас же рассуждение исходит из необходимости бесконечного перехода от чего-то общего для единого эйдоса и многих вещей ко все новым общностям. Потому первый подход к сопричастности, подразумевающий присутствие эйдоса в вещах, опровергается одним способом, а второй, при котором выдвигается предположение об их общности,— другим. В одном случае отрицается бытие эйдоса в участвующем в нем, а в другом — его небытие в этом участвующем, оказывающееся результатом их общности.

Имеющее познавательную ценность рассуждение по поводу участия в эйдосах можно было бы, пожалуй, провести одним-

(1) *Платон.* Федон, 100d5–7.

единственным способом. Изъяв представление о телесности такого участия из теории присутствия эйдосов в вещах и любое упоминание о некоем общем моменте из гипотезы о бестелесной общности эйдосов и вещей, необходимо предположить, что вещи в нашем мире участвуют в идеях как-то иначе. Эйдосы бестелесно присутствуют в причастных им вещах, но не подчиняются одному с ними логосу. Тогда они в силу своей бестелесности, оставаясь при этом одними и теми же, смогут присутствовать повсюду и в то же время нигде, ибо они будут обособлены от участвующих в них вещей; напротив, общность с причастным уничтожила бы их обособленное превосходство. Далее, все-таки должна существовать общность какого-то рода между эйдосами и участвующими в них вещами, однако не такая, какая присуща предметам одного порядка, а выражающаяся лишь в том, что участвующее *зависит* от эйдосов. Между тем телесное присутствие эйдосов в вещах подразумевает недопустимость их повсеместного и неделимого бытия. Во всяком случае, тела не 883 способны, оставаясь целыми, находиться во многих местах одновременно, бестелесное же как целое может присутствовать во всех вещах, способных участвовать в нем; вернее, в таком случае не бестелесное находится в причастном ему, а последнее располагается в нем.

Сократ в энигматической форме и говорит в «Федоне» *о присутствии, об общности, или о чем-то еще*[1] как о возможных причинах участия вещей в эйдосах именно потому, что мы должны отвергнуть гипотезы и о присутствии, и об общности, поскольку они приводят к затруднениям. Таким образом, суждение Сократа в «Федоне» заслуживает восхищения по той причине, что его истоком является рассмотрение двух апорий, в котором он участвовал в юном возрасте вместе с Парменидом. Таков боговдохновенный замысел Платона: он заведомо предвосхищает все искажения истинной теории эйдосов, которые только могли бы возникнуть в будущем. В самом деле, подобно тому как божественный ум, будучи единой причиной, объемлет в себе все то, чему еще предстоит произойти, точно так же, похоже, наука Платона заранее предвосхищает и предотвращает все возможные отступления от божественных догматов, вводя с этой целью в качестве действующего лица сметливого юношу, испытывающему затруднения в каждом из тех вопросов, которые могли бы задать позднейшие авторы.

---

[1] *Платон.* Федон, 100d5–7.

Действительно, многие в дальнейшем будут связывать демиургию с телесными логосами[51], хотя уже было доказано, что эйдосы не могут быть телесными; не станут они также выступать в качестве предмета участия для вещей любым телесным способом. Следовательно, нельзя считать их порождениями или отпрысками материи, как нельзя согласиться и с тем, что они гипостазируются в результате смешения простых стихий, или с тем, что их сущность тождественна сущности семенных логосов[52]. Действительно, все перечисленное телесно и несовершенно, а ипостась его делима — а откуда у несовершенного могло бы появиться совершенство, откуда у пребывающего в рассеянии могло бы возникнуть единство, откуда в вечно возникающем могла бы обнаружиться неизбывная сущность, если бы в первую очередь не гипостазировалось бестелесное и всесовершенное устроение эйдосов?

Другие называли причиной постоянства эйдосов какой-то об-
884 щий момент, располагающийся в отдельных вещах (*ибо человек рождает человека*[1], а подобное появляется от подобного). Однако эти люди должны были бы сначала пояснить, как именно у отдельных вещей появляется что-либо общее. Действительно, такое общее, разумеется, не могло бы быть родом, связанным с материей, делимым и не во всех отношениях неизбывным, как и вообще чем-либо, что окажется следствием движущейся и меняющейся причины, ибо следствие такой причины само всегда будет подвержено всяческим изменениям[53].

Напротив, эйдос как таковой всегда остается тождественным самому себе, словно одна и та же печать, когда она прикладывается ко многим различным кускам воска. Последние могут меняться, однако сама печать всегда останется одной и той же, к какому бы куску воска ее ни приложили. Стало быть, чтó же будет непосредственной причиной приложения <эйдоса к материи, словно> печати <к воску>? В самом деле, материя выступает как некий аналог воска, а человек в нашем мире будет подобен оттиску печати. Разве не должны мы будем отождествить с перстнем-печаткой, погружающимся в сущие, природу, пронизывающую материю и придающую при посредстве своих логосов форму чувственно воспринимаемым вещам? И разве руке, пользующейся перстнем-печаткой, мы не уподобим душу, всегда руководящую природой: всеобщая душа повелевает природой в целом, а частная — отдельными природами? А над этой

[1] *Аристотель.* Метафизика, XII.3, 1070a8.

душой, оставляющей отпечатки посредством руки и перстня-печатки, разве не должны мы будем поставить ум, который при помощи души и природы наполняет чувственно воспринимаемое эйдосами, сам будучи истинным Поросом [1], порождающим логосы, проникающие повсюду — даже в материю?

Итак, не следует останавливаться лишь на упоминании об общем, находящемся в отдельных вещах, напротив, необходимо выяснять причины появления у таких вещей общего. В самом деле, почему люди причастны одной общности, а какие-то иные живые существа — другой, если причиной тому не выступают незримые логосы? Ведь мать-природа одна для всех. Далее, каковы причины определенных таковостей (τῶν διωρισμένων ὁποιοτήτων)? Почему еще мы полагаем, что рождение соответствует природе, когда от человека появляется на свет человек, если не потому, что в природе существует логос человека, с которым сотносятся все люди в нашем мире? Действительно, если бы появившееся на свет дитя не было бы тем же самым живым существом, <что и его родители,> например, если бы оно оказалось львенком, несмотря на то что лев есть природное живое существо, рождение уже не было бы согласовано с природой, поскольку в ходе него не сохранился бы логос, собственный для 885
данного живого существа. Следовательно, прежде вещей, образующих общность, должно существовать что-то другое, а именно — причина их общности.

Поэтому необходимо от общего-в-отдельном перейти к единому, непосредственно гипостазирующему чувственно воспринимаемое; как раз к нему нас и ведет Парменид. А что он не допускает нашей остановки на уровне названной причины, он покажет ниже.

Далее, если бы мы, длительное время созерцая общности, располагающиеся в отдельном, и впрямь захотели бы сделать их отправной точкой для выработки собственного учения об идеях, мы незаметно для самих себя сочли бы, что эйдосы соответствуют общностям любых вещей — и тех, у которых есть эйдосы, и тех, у которых их нет, например общностям предметов, противоречащих природе, искусству или разуму, общностям бессущностных и вообще внеипостасных вещей (я имею в виду, скажем, трагелафа или гиппокентавра), ибо последние также образуют своего рода общности. На том же основании нам показалось бы, будто имеются идеи и у не-сущего, а в дополнение и у поня-

---

[1] См.: *Платон.* Пир, 203b3–c1.

тий, подразумевающих беспредельность, например у бессмысленных линий или соотношений чисел — а ведь этих бессмысленных линий и соотношений чисел беспредельное множество и они образуют какие-то общности. Таким образом, если бы мы вообразили, будто идеи возникают лишь на основании наличия общностей у вещей, то мы зачастую оказались бы вынуждены оперировать беспредельным количеством понятий. Между тем на самом деле идей, безусловно, должно быть меньше, нежели атомарных вещей, причастных им, так как в каждой идее будет участвовать множество таких вещей.

Следовательно, Парменид совершенно прав, когда вносит поправку в этот способ восхождения к идеям, ибо такой подход никак не может быть назван научным, раз он основан на рассмотрении общностей вещей в нашем мире. Начинает же он с вопросов по поводу сопричастности. Действительно, можно придумать любые общности и тем самым уйти в бесконечность. На это <Парменид> указывает в следующем пассаже.

> *— А что, если ты точно так же в душе своей взглянешь на само великое и на все другие великие вещи — не должно ли появиться в свой черед какое-то одно великое, благодаря которому все это должно представляться великим?*
>
> *— По-видимому.*
>
> *— Следовательно, появится еще один эйдос великости, другой по сравнению с самой великостью и с участвующим в ней; а над ними обоими еще и иной[54], благодаря которому все это будет великим;*
> 886 *и любой эйдос у тебя окажется уже не единым, а бесконечным множеством.* [132a6–b2]

Задача здесь состоит в доказательстве того, что представление о переходе от общностей к идеям, как мы только что показали, неверно: при попытке такого перехода могут быть выделены лишь все новые и новые общности. Вот почему Сократ, как мы уже сказали, не считает общность причиной участия[55]. В самом деле, если бы существовало нечто общее для участвующего и того, в чем оно участвует, то от них мы вновь должны были бы перейди к причине их общности, и этот путь увел бы нас в бесконечность. Ведь, если у каких-либо предметов имеется нечто общее, должна существовать и предшествующая причина их общности.

И если бы нам все-таки захотелось извлечь из данной апории хоть что-то полезное для теории идей, мы должны были бы иметь в виду следующее. При посредстве данного подхода, как мы уже сказали[1], можно было бы указать на некую идиому идеи, которая не будет тождественна ни семенным, ни природным логосам вообще, принадлежащим к вещам одного порядка с материальными вещами; напротив, она окажется чем-то иным, предшествующим таким вещам и не сопоставимым со всем делимым во множестве. Действительно, единое в природе, порождающее эйдосы, располагающиеся в чувственно воспринимаемых вещах, будет вовсе не тем же самым, что и единое, обособленное от зримого, напротив, оно станет обладать значительной общностью с этими вещами и весьма небольшими отличиями от них. Такая общность, похоже, не будет превосходить общности, свойственные материальным эйдосам вообще, и сама окажется чем-то материальным и делимым.

Во всяком случае, природа не может быть отделена от того, чем она управляет, и равным образом физические логосы не отделимы от вещей, которым они придают облик,— как если бы ты представил себе искусство вместе с орудиями, которыми оно будет пользоваться, погружая их внутрь обрабатываемых предметов, с тем лишь уточнением, что вместо внешнего воздействия на обрабатываемый материал оно действовало бы изнутри. Таким образом, логос, свойственный природе великого, поскольку он не обособлен от великих вещей в нашем мире, а словно погружен в них и сочетается с ними, сам вожделеет о какой-то иной природе, идущей впереди него, которая могла бы оказаться причиной и его самого, и зримых великих вещей. Ведь подлинная причина всегда и во всем обособлена от своих след- 887
ствий, и именно к ней Парменид ведет Сократа.

Вот каково истинное положение дел. Что же касается тех выводов, которые <Парменид> приводит в качестве примера абсурдных заключений, следующих из предложенных посылок (появление вслед за рассматриваемой все новых и новых величин, образующих в итоге бесконечное множество), то они истинными быть никак не могут. Подчеркивая это, сперва он сказал: *«Все это должно представляться великим»*. В самом деле, необходимо, чтобы причиной зримых вещей был обособленный от них незримый логос. Затем, продолжая демонстрацию абсурдности последующих выводов, <Парменид> говорит: *«И лю-*

[1] См.: Наст. соч., 883.22 и далее.

бой эйдос у тебя окажется уже не единым». Необходимо заметить, что он добавил «*у тебя*» отнюдь не для красного словца. Напротив, тем самым он указал на то, что человек, не понимающий, где именно располагаются эйдосы в самом первом смысле, будет вынужден уйти в своем рассуждении в бесконечность.

На самом же деле впереди природного эйдоса должен идти другой, душевный, а впереди того — умный, и при этом в бесконечность мы не уйдем, поскольку существует лишь одна генада идей, от которой все они и появились. Идеи же, потусторонней ей, искать не следует, ибо что́ может располагаться выше собственной генады? Действительно, нет такого тела, которое находилось бы за пределами Всего, нет <такой души>[56], которая была бы внеположна собственной монаде; нет и идеи, предшествующей генаде идей.

Таким образом, ты видишь, ка́к <Парменид> возводит нас от физических логосов к душевным; при этом он предостерегает нас от ухода в бесконечность и советует искать единую монаду идей. В самом деле, дабы во многих вещах появилось нечто тождественное, привходящее во все эти вещи, существующие по отдельности, место их связки должен занять физический логос, располагающийся в непосредственной близости от многих вещей. А для того чтобы такие вещи, участвующие в идеях, всегда сохранялись и никогда не исчезали, они нуждаются в какой-то другой причине, не в располагающейся в участвующем, причем не в движущейся, а в получающей самостоятельное обоснование, в неподвижной, которая возглавит движущиеся вещи и благодаря собственной неколебимости обеспечит им возможность неисчерпаемого участия в ней.

Все философы говорили о такой неподвижной причине. Одни, например стоики, полагали таковой причиной семенные логосы; они объявляли их неразрушимыми. Другие, такие как перипатетики, располагали впереди вещей, пребывающих в постоянном движении, неподвижные объекты стремления этих ве-
888 щей, которые и выступают как причина движения для движущегося.

Платон, объединив эти два подхода, высказал гипотезу, что идеи есть умные логосы, и поставил в зависимость от них всю демиургию. В самом деле, семенных логосов недостаточно, чтобы возникающие вещи сохранялись, так как они не в состоянии обратить их к себе и связать с собой, и вообще довести их до совершенства, напротив, они сами оказываются несовершенными, ибо существуют лишь в возможности и всегда располагаются

в положенном им в основу. Разумеется, и неподвижные объекты стремления вещей, если бы они оставались только таковыми, не могли бы быть причинами видовых различий у возникающих вещей. Обе необходимые способности присущи идеям, умным и неподвижным по своей сущности, *воздвигшимся на священном престоле*[1] в чистоте ума и оказывающимся видообразующими причинами, доводящими до совершенства сущее в возможности. Вот почему, дойдя до этих начал, <Платон> соотнес с ними все становление.

Детально данный подход описывает Ксенократ[57], который полагает следующее: *идея есть парадигматическая причина того, что всегда составляется в согласии с природой*[2]. Действительно, идеи нельзя было бы, пожалуй, отнести к сопутствующим причинам, под которыми я разумею, например, инструментальные, материальные или видовые, так как они являются главными, а не вспомогательными причинами. Не могут идеи также входить в число простых целевых или действующих причин, ибо даже если бы мы придерживались убеждения, что они оказывают влияние на последующее благодаря собственному бытию, а уподобление им является целью возникающего, все равно целевая причина всего как таковая, то есть то, ради чего все, стоит выше идей, а действующая причина в строгом смысле этого слова следует за ними, поскольку творец всегда рассматривает парадигму в качестве своего критерия и мерила. Парадигматическая причина располагается между двумя названными, и к одной она стремится, а для другой сама выступает предметом стремления. И если идея на самом деле оказывается такой причиной для вещей, возникающих в согласии с природой, то идей не будет иметься ни у противоречащего природе, ни у того, что появляется благодаря искусству. А коль скоро идеи имеются лишь у чего-то, всегда составляющегося, то не существует идеи частных вещей, ибо последние возникают и гибнут.

Таким образом, Ксенократ дал идее определение, которое понравилось бы его вождю; кроме того, он назвал ее отдельной и божественной причиной. Сократ же в комментируемом диалоге, услышав вопрос Парменида: «*Если ты в душе своей взглянешь на само великое и на все другие великие вещи — не должно ли* 889
появиться в свой черед какое-то одно великое, благодаря которому все это должно представляться великим?» — был спровоцирован к тому, чтобы высказать следующее предположение. Эйдосы в самом

[1] *Платон.* Федр, 254b7. [2] *Ксенократ.* О природе, фр. 30 Heinze.

первом смысле располагаются, следовательно, отнюдь не в душе, однако чувственно воспринимаемое участвует в них точно так же, как в душе.

Значит, всякий раз, когда кто-нибудь попытается опровергнуть теорию идей, используя аргумент либо о третьем человеке, либо о «никто», тщетно составляемом из многих «никто»[58] (первый появляется как сумма единого эйдоса человека и многих людей, а второе — как результат сложения всех отдельных «никто»),— эти и все похожие попытки мы пресечем, прибегнув вот к какому обоснованию. Уход в подобных построениях в бесконечность происходит потому, что эйдосы считаются вещами одного порядка с участвующим в них: представление об эйдосах вырабатывается так, будто они оказываются какими-то общностями, входящими в число многих вещей. Напротив, оспорить таким способом тех, кто говорит об эйдосах, как о чем-то обособленном, существующем отдельно от многих вещей и порождающем их, при таком подходе невозможно, во всяком случае, если согласиться с тем, что переход от вещей, существующих по отдельности, к самогипостазирующемуся и первому осуществляется не при посредстве лишенностей, а благодаря эйдосам и в эйдосах. В самом деле, разве мы могли бы достигнуть эйдоса, предела и определенности, следуя по пути вещей неопределенных и безвидных?

Переходя от материальных вещей к семенным логосам, мы обнаружим нечто общее для них: несовершенство. Если мы пойдем дальше, к физическим логосам, мы столкнемся в качестве такого общего с тем, что они обладают телесной энергией; если мы двинемся к душевным логосам, речь пойдет о временно́м аспекте творческой деятельности. А вот если мы обратимся к подлинным эйдосам, то уже не сможем найти ничего общего между ними и всеми вещами. Действительно, эйдосы совершенны, а их энергия во всех отношениях бестелесна, она располагается в вечности и оказывается потусторонней любому становлению. Характеристиками последнего, напротив, будут несовершенство в самом себе, делимость и временность. Эйдосы, свободные от этих качеств, отличаются от всех вещей нашего мира и не имеют с ними ничего общего, и потому невозможно обнаружить что-то другое, общее для эйдосов и вещей. Парменид именно это и подразумевает, когда дает формулировку апории, с которой столкнутся люди, говорящие об эйдосах, как об общностях,— а ведь Сократ также испытывает трудности при рассмотрении
890 участия в эйдосах, осуществляющегося данным способом.

Стало быть, подобно тому как, рассматривая предыдущую апорию, мы говорили, что эйдосы и присутствуют в вещах, участвующих в них, поскольку они даруют им нечто, и не присутствуют, ибо их ипостась обособлена, точно так же сейчас мы скажем, что эйдосы одновременно и образуют, и не образуют общности с причастным им. Коль скоро они освещают это участвующее своим сиянием, они обладают чем-то общим с ним, однако раз они не смешиваются с освещаемым, ничего общего между ними не будет. Таким образом, вовсе не себе, а вещам, происходящим от них, эйдосы даруют собственный образ. Именно по этой причине можно отметить, что эйдосы сами по себе образуют какую-то общность с воспринимающими их вещами, однако она существует не в том смысле, в котором образуют общность соименные предметы, а в том, в котором будут иметь между собой нечто общее последующее и предшествующее.

Впрочем, допустим, дело так и обстоит. На то, что Платон также полагает уход в бесконечность в смысле множества абсурдным, он совершенно ясно указывает в комментируемом пассаже. Следовательно, по его мнению, не существует эйдосов частных предметов, ибо в противном случае получилось бы бесконечное множество. С другой стороны, часть не будет тождественна целому, поскольку при подобном допущении необходимо было бы сделать вывод о неделимости последнего в плане множества, ибо тогда все части имели бы положение равное целому.

Тем не менее в каком-то смысле (в отношении силы, а не множества) допустить существование бесконечности среди эйдосов необходимо[59]. Ведь было бы неправильно сразу вслед за единым помещать бесконечное множество, ибо ограниченное пределом, безусловно, ближе к единому[(1)]. Если привести в качестве примера, скажем, числа, то те из них, которые входят в состав декады, ближе к монаде, чем находящиеся за ее пределами. Действительно, как в рамках декады могла бы появиться тетрада, если она не будет следствием тетрады, заключенной в монаде? Откуда пентада, а равным образом и любое другое число, входящее в декаду, если причиной ему не будет соответствующее монадическое число? Следовательно, то, что ближе к началу, содержит в себе множество в сокращенном виде, в то время как сила его оказывается куда более развернутой, нежели у располагающегося дальше от начала[60]. Стало быть, в отношении количества это ближайшее к началу является ограниченным пределом, и, на-

(1) См.: *Платон.* Филеб, 16c7–17a3.

против, в смысле присутствия в нем порождающей причины оно оказывается неохватным для последующего, ибо подчинено лишь собственной генаде, но при этом властвует надо всеми последующими числами.

— Но, Парменид, — сказал Сократ, — не есть ли лю-
891 *бой эйдос мысль, и не подобает ли ей возникать не в другом каком-либо месте, а именно в душе? Ведь в таком случае каждый эйдос будет единым и с ним не случится того, о чем сейчас говорилось.* [132b3–6]

О том, что в теории идей возникают проблемы, число которых четыре, мы упомянули в самом начале ее рассмотрения [1]. И из этих четырех проблем первая, как было сказано, касается только самого бытия идей, а также того, что они являются иными вещам, располагающимся в нашем мире. Вторая заключается в том, у каких вещей имеются идеи; мы дали ответ на этот вопрос выше [2], причем он не вызывал никаких сомнений — за тем лишь исключением, что в завершение необходимо было опровергнуть мнение людей, которые стали бы настаивать на наличии идей у некоторых низших вещей из области зримого. Рассмотрение третьей проблемы, которая касается способа участия вещей в идеях [3], пришло на настоящий момент к тому, что мы столкнулись с двумя апориями. <Парменид> предложил их решение; если понимать его так, как мы только что описали, мы сможем выяснить, каким именно образом идеи выступают в качестве предмета участия для вещей, носящих их имена. Наконец, четвертая проблема — где именно следует располагать идеи — будет обсуждаться в рамках рассмотрения двух возможных подходов, названных сейчас: будут ли находиться идеи в душах или же в том, что идет впереди них; при этом выяснится, какие именно затруднения возникнут при принятии того или иного допущения.

Разумеется, совершенно очевидно, что данная, третья, апория, в рамках обсуждении которой выясняется возможность бытия идей в душе, вытекает из второй, которая оказалась результатом предположения о связи эйдосов с природой. Таким образом, <Сократ> пришел к высказанной им сейчас гипотезе, следуя рассуждению Парменида. Во всяком случае, последний в завер-

---

(1) См.: Наст. соч., 784.16–25. (2) См.: Там же, 815.15 и далее. (3) См.: Там же, 837.1 и далее.

шение рассмотрения физических логосов задал следующий вопрос: *«Если ты точно так же в душе своей взглянешь на само великое и на все другие великие вещи, не появится ли в свой черед какое-то одно великое, благодаря которому все это должно представляться великим?»* [(1)] Сократ как раз и высказал гипотезу о том, что соответствующее единое располагается в душе, а идею назвал душевной *мыслью*, местоположением же такой мысли определил душу.

И впрямь — эйдос, располагающийся в душе, является единым и бестелесным; значит, при его рассмотрении уже не возникнет трудностей, с которыми рассуждение столкнулось выше[61]. Действительно, в этом случае эйдос обособлен от многих вещей, поскольку он не равен им по своему положению, ибо такие вещи обладают своей ипостасью в материи, а эйдосы — в душе. Нет необходимости также высказывать предположение о некоей общности эйдоса и вещи, о которой речь идет в предшествующем рассуждении, приводящем к рассмотренным только что затруднениям; ни как целое, ни в любой своей части эйдос не присутствует в участвующем в нем, в результате чего, как бы- 892
ло доказано [(2)], он либо существовал бы отдельно от самого себя, либо оказался бы разделенным. Итак, <Сократ> избегает возникших выше трудностей, и потому не приходит в данном рассуждении к тем же абсурдным выводам, что и в предшествующих, раз, как он говорит, каждый из эйдосов является мыслью, пребывающей вне сферы многих вещей.

Такое его положение совершенно необходимо, и потому Сократ приходит к выводу, что идеи обретают свою сущность в виде мыслей. На том основании, что он здесь использует слово «мысль» (νόημα), мы не должны думать, будто он имеет в виду само мыслимое, как обычно поступаем мы сами, когда называем ощущаемый предмет чувственным образом (αἴσθημα). Напротив, он говорит об акте мышления, в котором эйдос и будет фигурировать как мысль. Стало быть, слово «мысль» он употребляет в смысле, похожем на значение слов «теорема» или «догма», то есть как некое указание на состояние, в которое приходят души при рассмотрении предметов, определяемых догматически или теоретически[62]. Напротив, Парменид будет понуждать <Сократа> согласиться с тем, что идеями, скорее, окажутся не мысли сами по себе, а предметы мысли.

---

(1) *Платон.* Парменид, 132a6–8. (2) См.: Там же, 131a4–e2. Ср.: Наст. соч., 856.4–873.35.

Далее, предположение о возникновении мыслей в душах, раз речь идет о становлении, на которое указывает слово «возникновение», подразумевает, что в сущностном отношении в душе эйдосов нет. Перипатетики, считавшие эйдосы чем-то позднеродным[63], любили обсуждать данный вопрос. Эйдос, по их мнению, всегда становится чем-то, и потому оказывается совершенно иным по сравнению с душевными логосами. Душевными я называю те логосы, которые пребывают в душах в согласии с их сущностью; мы говорим как раз о них, когда утверждаем, что душа есть все эйдосы и что она оказывается местом эйдосов, причем существуют они в ней не только в возможности (так полагал Аристотель[1]), но и в действительности, более того, в согласии с самым первым видом бытия в действительности, который определяет сам <Стагирит>[2]. Таким образом, позднеродный эйдос, понимаемый как мысль, естественно, оказывается чем-то иным сущностному логосу. В самом деле, его бытие будет менее отчетливым, нежели свойственное многим вещам, поскольку первое следует за вторым, а не предшествует им, в то время как бытие сущностных логосов оказывается более совершенным, нежели бытие вещей. Поэтому мы полагаем, что последнее выступает как сущность многих вещей в меньшей мере, а первое — в большей, причем даже невозможно выразить степень превосходства сущностных логосов в душе над чувственно воспринимаемыми вещами по своему совершенству.

То, что не следует останавливаться на позднеродных эйдосах, а необходимо переходить к сущностным логосам, изначально обладающим своей ипостасью в душах, заведомо очевидно для тех, кто обращает внимание на природу действительных предметов. В самом деле, почему лишь человек в состоянии сделать
893 это (я имею в виду — *результат многих ощущений собрать рассудком воедино*[3]) и прийти к выводу о том, что впереди зримых вещей, существующих по отдельности, располагается единый, тождественный и незримый эйдос, в то время как ни одно другое смертное живое существо, по крайней мере то, о котором мы знаем, не может созерцать их общность? Потому что другие живые существа не обладают разумной сущностью, они опираются только на ощущения, влечения и фантазии.

Стало быть, почему разумные души вырабатывают в себе представления о таких общностях и переходят от чувственных

---

[1] См.: *Аристотель.* О душе, III.4, 429a27 и далее. [2] См.: Там же, II.5, 417a22 и далее. [3] *Платон.* Федр, 249b7–c1.

восприятий к предмету мнения, если не потому, что в их сущности содержатся логосы действительных предметов? Ведь, скажем, природа владеет действующим началом чувственно воспринимаемых вещей, поскольку она заключает в себе физические логосы, при посредстве которых она словно вылепливает и оберегает эти вещи: внешний глаз создается благодаря внутреннему, и то же касается пальца и всего остального. Разумеется, точно так же и познающая <душа>, поскольку она изначально содержит в себе общие логосы вещей, способна узреть их общности. Она, конечно же, не выявляет общее на основании рассмотрения чувственно воспринимаемых вещей, ибо то, что формируется таким образом,— это фантазм (φάντασμα), а вовсе не мнящееся (δοξαστόν). Последнее с необходимостью пребывает в самой душе, оно словно задано изначально. Поэтому оно не будет чем-то ложным или не-сущим, хотя и не будет вполне совершенным и священным; оно рождается вовсе не как результат привнесения чего-то внешнего, а по воле самой души. И, безусловно, не может быть такого, чтобы природа, когда она рождает что-либо, инструментом своим делала логосы и физические меры, а душа, напротив, производила бы на свет нечто без участия логосов и душевных[64] мер.

Далее, если бы материя содержала в себе нечто общее для многих вещей, причем именно сущностное общее, и последнее оказалось бы сущностью в большей мере, нежели атомарное в них (ибо общее, в отличие от атомарного, подверженного гибели, является вечным; кроме того, благодаря ему, если принять подобное допущение, как раз и возникает то, чем именно будут атомы, поскольку каждый атом участвует в сущности при посредстве эйдоса), а, напротив, душа содержала бы в себе только позднеродные общности, то разве, сделав такой вывод, мы не представили бы душу чем-то менее почтенным, нежели материя, коль скоро эйдос, находящийся в материи, был бы тогда более совершенным и в большей мере сущностью, нежели душевный? Однако на самом деле эйдос в материи как раз и есть то, что именуется позднеродным, душевный же будет вечным. Первый следует за многими вещами, а второй оказывается тем, что связует многое. Поэтому первый есть порождение второго.

Действительно, общее, если понимать его как фантазм, располагающийся в нас, обретает ипостась в результате нашего наблюдения за общим среди отдельного; поэтому оно следует за 894
таким общим (ибо все тяготеет к собственному началу). Речь о нем не идет ни в каком другом смысле, кроме как о кате-

гориальном определении: благодаря ему открывается возможность для категориального анализа многих вещей. Далее, общее, свойстенное многим вещам, оказывается меньше любой из них, ибо всякий атом несет в себе какие-то добавки к этому общему и обладает некими случайными признаками, в то время как в состав позднеродного общего входит лишь то, что присуще всем атомам. Как раз поэтому оно категориально определяет любой из них, и в нем как в целом и общем присутствует любой отдельный атом, ибо такое общее, будучи категориальным высказыванием, относится не только к общему как таковому, но и к любому подлежащему <вообще, даже к атому>.

Далее, как именно и из какого истока могло бы возникнуть <такое позднеродное общее>, словно вылепленное из общности многих вещей? Ведь если предположить, что оно произрастает из них самих, то разве могли бы мы увидеть, например, бесконечное множество людей, и, рассмотрев каждого из них, сделать вывод о том, что их категориальное определение одно и то же? И если бы рассматриваемое общее было результатом общности, свойственной многим предметам, то разве могло бы оно оказаться бóльшим по своему охвату, нежели его причина? Следовательно, <позднеродное общее> гипостазируется благодаря чему-то другому и перенимает от этого другого способность каждого эйдоса охватывать определенный круг вещей; изображением этого другого оно и будет. Существует же оно отнюдь не в качестве предмета мнения, а как некое воспоминание о зримых вещах, возникающее, когда появляется какая-то причина, пробуждающая его в душе.

В дополнение давайте скажем вот еще о чем. Мы утверждаем, что всякое *доказательство строится на основании предшествующих, более значимых* и общих *посылок*[1][65]. Однако разве могло бы обладающее большей общностью быть более значимым, когда речь идет о позднеродном? Ведь среди последнего более общее оказывается сущностным в меньшей степени; именно по этой причине *вид будет сущностью в большей мере, нежели род*[2]. Следовательно, необходимо отказаться от правил, относящихся к построению доказательств, истинных во всем, если мы, конечно, будем настаивать на предположении, что в душах существуют лишь позднеродные общности. Ведь в сравнении с отдельными вещами такие причины не будут лучшими и предшест-

---

(1) *Аристотель.* Первая Аналитика, II.16, 64b32–33. (2) *Аристотель.* Категории, 2b7–8.

вующими по своей природе[66]. И если подобный отказ недопустим, значит, сущностные логосы должны гипостазироваться прежде позднеродных, поскольку они всегда первенствуют в божественных душах и в душах лучших, чем мы, родов. В их душах они всегда оказываются деятельными, в наших же — то покрыты скрывающими их завесами, то действуют; роль их то чисто созерцательная, то провиденциальная (последнее имеет место всякий раз, когда мы, выступая как соратники богов, вместе с ними *управляем всеобщим космосом* [1]). 895

Стало быть, возвращаясь к обсуждаемому вопросу, а именно — к тому, что подлинный эйдос есть мысль, давайте скажем, что подлинный эйдос действительно будет мыслью, однако прежде всего соответствующей мышлению истинного, то есть отеческого ума, в котором сущие оказываются мыслями, а мысли — сущими. Во всяком случае, оракулы, которые дают нам толкование этого вопроса, именуют идеи, гипостазировавшиеся в нем в первом смысле, отеческими понятиями, поскольку они являются демиургическими мыслями вследствие единства ипостасей этих мыслей и мыслимых предметов. Итак, оракул гласит:

Мы чтим отца лишь понятия, кольцами вьется огонь [2].

В самом деле, мысли, о которых идет здесь речь, посвящены не тому или иному внешнему предмету, а только самим себе; поэтому они будут подлинными сущностями и истинными мыслями, а также тем и другим на равных основаниях; вот почему они окажутся понятиями отца[67].

Вслед за отеческими идеями во всех умных сущностях, располагающихся ниже отца, уподобляясь ему, каждая идея также станет мыслью. Поэтому энергия этих умных сущностей не будет бессущностной или их сущность — бездеятельной, напротив, их мышление окажется причисленным к сущности. Здесь можно внести лишь вот какое уточнение: любая мысль будет посвящена рядоположному ей умопостигаемому, она станет только мышлением о высших предметах, а отнюдь не чем-то, тождественным этому высшему,— оно, безусловно, будет лучше всего того, чему будет свойственна мысль о нем. Вслед за всеми умными сущностями в душах, которые вечно мыслят, также станут располагаться собственные для них мысли и предметы умопостижения, однако обособленные друг от друга, поскольку первые из

---

[1] *Платон*. Федр, 246c2. [2] Халдейские оракулы, фр. 38.

них будут только мыслить, а вторые — мыслиться; заметим, что мысли способны менять свое направление, а сущностные логосы в душах всегда остаются одними и теми же. Наконец, в частных душах будут располагаться мысли двух видов: выступающие в качестве сущностных логосов и составляющиеся как сумма многих ощущений, объединяемых рассудком[1].

Именно по этой причине Сократ в комментируемом пассаже говорит: *«Возникать в душе»*. В самом деле, очевидно, что возникающее не существует в чем-либо в согласии с его сущностью. Таков последний отголосок первого мышления в той
896 мере, в какой оно существует и является общим, хотя и обладающего ипостасью в мыслящей душе. Напротив, когда мы высказываем предположение о том, что мысли оказываются своего рода проекциями сущностных логосов, в согласии с которыми мы познаем то, каким образом душа оказывается плеромой всех эйдосов, мы должны использовать слово «мысли» в ином смысле. Действительно, такие мысли посвящены чему-то гипостазировавшемуся и вечно существующему в нас, причем воспроизводящему в образной форме подлинные сущие. И лишь тогда, когда мы сталкиваемся с последними лицом к лицу, нами овладевают подлинные мысли, не те, которые в о з н и к а ю т в нас, а те, которые оказываются словно проекциями того, что мы несем в себе, но о чем не ведаем.

Таким образом, не подобает отождествлять мысленные образы (νοήματα) сущностных логосов с тем, что кое-кто именует «понятиями» (ἐννοήματα)[68], несмотря на использование в этих двух случаях однокоренных слов. В самом деле, такие «понятия» представляют собой образы действительности (ἐνεϱγήματα), вызываемые к жизни фантазиями. Что же касается мыслей, то мы не должны отождествлять их ни с бестелесными лектонами[69], поскольку сущность последних внеипостасна, а мнения по поводу них, высказываемые сторонниками гипотезы об их существовании, весьма расплывчаты, ни с бессущностными эйдосами в душах вообще, ибо мысли присутствуют в душах в согласии с самой их сущностью и наполняют собой всю их жизнь.

Итак, как было сказано, мы должны от физических логосов перейти к душевным, причем не столько к позднеродным, сколько к сущностным. Ведь позднеродные логосы на самом деле оказываются изображениями сущностных, а отнюдь не каким-то общим выводом, который делается на основании рассмотре-

[1] Ср.: *Платон*. Федр, 249b7–c1.

ния многих чувственно воспринимаемых вещей. В самом деле, при таком рассмотрении не всегда можно выявить общее между ними (как не можем мы обнаружить всеобщего логоса зла или, скажем, логоса вещей, существующих в единственном экземпляре[70], поскольку в применении к единственным в мире вещам мы отвергаем саму мысль о чем-то общем). Следовательно, внутренние истоки этих проекций эйдосов лежат в глубинах нашей сущности и никак не связаны с чувственно воспринимаемыми вещами. Действительно, если допустить связь позднеродных логосов с последними, получится, что мысль будет чем-то куда менее отчетливым, нежели ощущаемые вещи. Однако на самом деле и наука — дисциплина более строгая, чем ощущение,— и ее предметы стоят выше ощущаемых вещей. Заметим при этом, что предметом любой науки является нечто общее, которым она и занимается. Следовательно, мысли, о которых сейчас идет речь, оказываются чем-то лучшим и более священным, нежели чувственно воспринимаемые вещи, ибо абсурдно было бы считать причины менее совершенными, чем причинно обусловленное. Значит, как и было сказано, мы несем в своей 897
душе эйдосы, причем в согласии со своей сущностью.

Далее, в душе эйдосы оказываются мыслями в весьма специфическом смысле — их не следует понимать как моменты процесса мышления. Поскольку они будут порождениями ума, они, естественно, называются мыслями, или результатами деятельности ума. Мы имеем в виду примерно то же самое, когда именуем искусством произведения искусства, а природой — некий внешний облик, оказывающийся результатом действия природы. Кроме того, все душевные логосы, безусловно, зависят от божественных эйдосов, а энергия их воплощается в мышлении об этих эйдосах; такова еще одна причина, вследствие которой им, разумеется, подходит наименование «мысли». Действительно, мыслью называется, в частности, само умопостигаемое в тот момент, когда оно мыслится, то есть оказывается действием и познанием мыслящего, подобно тому как движением именуется действие движущегося. В уме, как уже было сказано, мысль-действие и мысль-умопостигаемое есть одно и то же. Напротив, если речь заходит о душе, то по отношению к ее мыслям умопостигаемое в ней, пожалуй, могло бы быть названо мыслимым, а по отношению к подлинным умопостигаемым эйдосам — мыслящим, поскольку такие эйдосы существуют, душевное умопостигаемое же возникает благодаря им, ибо удел мыслящего — всегда следовать за мыслимым.

Природа ума предрасположена к созерцанию эйдосов, ибо ум оказывается причиной видообразования во всем: вся демиургия, красота зримых вещей и их упорядоченность являются результатом деятельности царственного ума. Упустив из виду умную причину, невозможно было бы понять, каким образом сущность эйдосов повелевает ипостасями всех вещей, и, наоборот, отвергнув гипотезу об идеях, нельзя было бы осмыслить творческую деятельность ума, направленную на вещи в нашем мире. Следовательно, ум и эйдосы сопряжены между собой; мне кажется, имея в виду их родство, Сократ и определил эйдосы как мысли. Такое определение, очевидно, следует несколько подправить и учесть в нем, о мыслях какого именно ума идет речь: всеобщего или частного, ума души или ума как такового.

Впрочем, <Сократ> здесь лишь испытывает родовые муки, вырабатывая собственное представление об умной сущности. Вот почему он высказывает гипотезу о том, что эйдосы как мысли рождаются в уме души, двигаясь снизу вверх от одной ступени к другой. Действительно, душа есть своего рода развернутый ум, и мысли в ней оказываются изображениями предшествующих. И Парменид наконец помогает Сократу перейти от этих душев-
898 ных мыслей к умным эйдосам. Он говорит следующее.

— Далее,— спросил <Парменид>,— может ли каждая мысль быть единым, но при этом оказываться мыслью ни о чем?

— Нет, это невозможно,— ответил <Сократ>.

— Значит, мысль всегда является мыслью о чем-то?

— Да.

— О сущем или не-сущем?

— О сущем.

— А не мыслит ли эта мысль некое единое, которое стоит надо всеми вещами, будучи их единой идеей?

— Да.

— Так не будет ли то, что мыслится как единое, эйдосом, коль скоро оно всегда остается одним и тем же для всех вещей?

— Похоже, это необходимо. [132b7–c8]

От общего в отдельных вещах мы совершили восхождение к чему-то иному, непосредственно соседствующему с ним, а именно — к природному эйдосу. Затем от него мы перешли к логосу, располагающемуся в душе, который является мыслен-

ным представлением о каком-то сущем. Мы назвали его позднеродным, и это имя, в согласии с истиной, надлежащим образом характеризует его бытие в душах. Вслед за тем необходимо обратиться к мысли как таковой, или к сущностному логосу. В заключение мы должны от такого логоса совершить восхождение к самому сущему. Именно этот путь сейчас проделывает Сократ, ведомый майевтическими рассуждениями Парменида.

Итак, мы, безусловно, согласны, что логос, находящийся в душе, является мыслью либо о чем-то, либо ни о чем. Однако мысль ни о чем оказывается пустой и надуманной, такова она, например, когда кто-нибудь пытается мыслить гиппокентавра или трагелафа, или, еще вернее, скиндапс[71], или что-то другое, не обладающее ипостасью ни в каком отношении; отметим, что первые два названных существа являются хотя бы плодами фантазии. Следовательно, остается предположить, что логос в душе будет мыслью о чем-то. И коль скоро такая мысль всегда посвящена чему-то, то необходимо вновь спросить: сущему или не-сущему? Очевидно, логос в душе есть мысль о сущем.

Далее, не следует ли, собственно, считать то, что *стоит надо всеми* душевными и физическими предметами, *будучи их единой идеей*, то, что, как мы утверждаем, мыслит мысль, эйдосом в самом первом смысле этого слова? И впрямь — такой эйдос оказывается чем-то, куда более важным в плане бытия, нежели мысль, мыслящая его. Кроме того, разве могут эйдос и мысль, которые являются двумя разными вещами, стоять над одной и той же вещью? И если лишь что-то одно следует называть эйдосом в собственном смысле этого слова, то, очевидно, это будет более
важное из названных двух; как мы утверждаем, им будет сущее, 899
предмет мысли, стоящее надо всеми вещами, которые мыслятся этой мыслью в качестве предметов, принадлежащих к одному роду. Именно сущее будет причиной бытия вещей одного рода, а вовсе не мысль, мыслящая его. Действительно, причиной моего бытия всегда является не мысль о моем отце, а сам мой отец; точно так же отнюдь не мысль о любой другой причине будет подлинной причиной существующего как ее следствие, а сама эта причина, предшествующая мысли о ней; она же будет основанием истинности мысли, посвященной тому, что она будет причиной вот этого определенного предмета.

Таким образом, все те, кто считают идеи пустыми мыслями и утверждают, будто любая мысль о чем-либо есть лишь достояние мыслящего, делают ту же самую ошибку, которую мог бы допустить и ты, если бы ты вдруг решил, что такой вещи, как

предмет чувственного восприятия, на самом деле не существует и ощущение оказывается только тем или иным состоянием ощущающего. Вот на каком основании эти люди утверждают, будто Парменид совершает логическую ошибку. Те же, кто считают, что мышление всегда будет мышлением о каком-то умопостигаемом, ставят мысли в зависимость и от мыслящего, и от сущего, полагая, что все три названных момента — мыслящее, мышление и умопостигаемое — объединены между собой. И нет ничего удивительного в том, что и при рассмотрении чувственно воспринимаемых вещей эти люди считают ощущение тождественным ощущаемому; получившийся объект они называют чувственно воспринятым (αἴσθημα).

И коль скоро мысль об умопостигаемом свойственна не только нам, но и божественному и истинному уму, ясно, что умопостигаемое предшествует мысли; как раз постольку, поскольку логос в душе полагает его в основу, он и будет мыслью. В самом деле, способности душевных логосов к расчету, к разделению и к другим разнообразным действиям достаточно точно указывают, что существует, следовательно, и другой, умопостигаемый эйдос, объединенно и нерасторжимо объемлющий причину всех таких логосов.

Как раз этот эйдос <Парменид> в комментируемом пассаже и назвал *единым, стоящим надо всеми вещами*, которое словно вбирает в себя эйдетические устроения; о нем-то он и сказал, что оно *мыслится мыслью будучи единой идеей*. На данном основании можно, пожалуй, сделать вывод, что объектом мышления всеобщего ума будет предшествующее ему умопостигаемое, причем это мышление окажется не пустым знанием, но станет мышлением о каком-то сущем.

Далее, умопостигаемое не будет стоять ниже мыслящего, ибо тогда мысли о нем существовали бы прежде него самого, когда его еще не было. Значит, оно будет либо идти впереди мысля-
900 щего, а потому и мышления (действительно, мышление с необходимостью всегда присуще чему-то мыслящему, точно так же как ощущение — ощущающему: любое знание находится в познающем, оно никак не будет внеположным ему), либо располагаться в самом мыслящем. Действительно, ниже последнего умопостигаемое стоять не может, ибо тогда, прежде чем оно гипостазировалось, существовали бы мысли, не являющиеся мыслями о каком-либо действительном предмете.

Однако если умопостигаемое стоит выше мыслящего, то в последнем также должно находиться некое умопостигаемое, по-

скольку все мыслящее мыслит лишь самое себя, причем при посредстве собственного мышления, не обращаясь ни к чему внешнему. Так вот, вывод о таком ином умопостигаемом также с необходимостью следует из слов Платона, который сказал лишь: *«Мысль является мыслью о чем-то [сущем]»*,— и не добавил больше ничего, хотя он и мог бы, например, упомянуть, что сущее, которое мыслит мысль, внеположно ей.

В самом деле, ум можно разделить на тот, который мыслит лишь самого себя, и на тот, который мыслит самого себя и идущее впереди него. При этом никакой ум никогда не мыслит стоящее ниже него, если он не содержит в себе его причины. И об умопостигаемом можно говорить в трех смыслах: в плане участия, когда речь идет об уме, мыслящем предшествующее ему, в связи с наличным бытием, когда оно соотносится с умом, мыслящим самого себя, и как о причине, если соотносить его с умом, мыслящим последующее[72].

И там, где находится умопостигаемое, оказывающееся таковым в смысле сопричастности, оно присутствует и в наличном бытии, ибо ум, мыслящий предшествующее, должен мыслить и самого себя. Напротив, там, где умопостигаемое располагается в наличном бытии, оно не всегда присутствует в смысле сопричастности, так как первый ум мыслит лишь самого себя и нет такого умопостигаемого, которое шло бы впереди него. Там же, где умопостигаемое пребывает как причина, оно располагается и в наличном бытии, ибо ум в мышлении о самом себе может мыслить и об умопостигаемом, следующем за ним; между тем обратное неверно, и там, где умопостигаемое находится в наличном бытии, оно может не присутствовать в смысле причины: если предположить, что существует какой-то низший ум и ниже него нет умопостигаемого, которое он мог бы мыслить, в качестве причины он будет мыслить самого себя и потому окажется собственным умопостигаемым.

Вот какие выводы можно было бы, пожалуй, сделать из слов Парменида: *«Мысль является мыслью о чем-то [сущем]»*. В «Теэтете» <Платон> упоминал, что и мнение всегда является мнением о чем-то. На этом основании он пришел к выводу, что не-сущее никогда не будет предметом мнения, более того, что любой акт познания подразумевает познание чего-то сущего, а отнюдь не того, чего нет[(1)]. И поскольку единое в наибольшей мере присутствует в сущих, все мысленные образы восходят к нему[73]. Слова

(1) См.: *Платон.* Теэтет, 167a7–b1.

<Парменида> *«которое стоит надо всеми вещами»* подчеркивают именно это обстоятельство.

Следовательно, мы не должны останавливаться, переходя от
901 одних эйдосов к другим, до тех пор, пока не завершим свое восхождение к подлинным сущим. Ведь даже если мы обнаружим ум и умопостигаемое, согласно природе объединенные между собой, первый все равно окажется плеромой эйдосов, выступающих в качестве умопостигаемого в нем. И подобно тому как мы связываем между собой ум и умопостигаемое, точно так же мы должны будем отождествить мысли и сущие. Среди чувственно воспринимаемых вещей своего рода зримое единое на самом деле оказывается множеством, среди умопостигаемого же, напротив, мысль и сущее, будучи двумя, гипостазируются как одно. Даже душа, обращаясь от собственных мыслей к сущим, меняет свое положение и переходит из одной сферы в другую. Мысли же ума есть сущие, поскольку как раз уму-то и свойственны возвращение и повелевающая высшим тождественность.

> *— А если,— сказал Парменид,— другие вещи, как ты утверждаешь, участвуют в эйдосах, то не должен ли ты думать, что либо каждая вещь состоит из мыслей и сама мыслит все, либо, хоть вещи и будут мыслями, они лишены мышления?*
>
> *— Но это лишено смысла.* [132c9–12]

Дабы перейти от душевных мыслей к умопостигаемым эйдосам, которые как раз и будут умопостигаемым для таких мыслей, по этой причине и получающих название «мысли», <Парменид> опирается в своем рассуждении на два логических вывода.

Первый исходит из представления о самой мысли. Действительно, подлинным предметом мысли[74] оказывается сущее; поэтому последнее и будет тем, о чем говорится как об эйдосе в собственном смысле этого слова, и тем, что стоит надо всеми эйдосами, вечно существующим, тождественным, единым и уже мыслимым, а не только мыслящим — в отличие от душевной мысли. В самом деле, то, что мысль как мыслящее является чем-то иным мыслимому, совершенно очевидно. Стало быть, либо мыслимое и мыслящее оба окажутся эйдосами, и тогда первых эйдосов будет два, а единой идеи каждой вещи существовать не будет, либо мыслимое следует считать более важной частью мысли, и в этом случае эйдос будет являться как раз мыслимым, а вовсе не мыслью в собственном смысле этого слова.

Второй логический вывод вот каков. Все причастное мысли в качестве такового должно участвовать и в мышлении. Вещи в нашем мире причастны эйдосам. Поэтому если первые эйдосы окажутся мыслями и вещи в нашем мире будут участвовать 902 в эйдосах, то они в качестве мысли сами будут мыслящими (νοητικά), ибо причастное мышлению (каковым и является мысль), само мыслит, точно так же как, например участвующее в жизни живет, а причастное сущему существует. Следовательно, эйдосы будут не просто мыслями, но мыслями вещей, вовлеченных в процесс мышления, и мы не придем к абсурдному выводу, что причастное мыслям само не мыслит.

Далее, если в эйдосах участвуют все вещи, а в мыслях — не все, значит, эйдосы не будут мыслями. Действительно, получится одно из трех: либо причастное мысли не будет участвовать в мышлении, либо эйдосы не будут мыслями, либо лишенное мышления не будет причастно эйдосам. Два вывода из этих трех, разумеется, неверны. В самом деле, все причастное мысли должно само мыслить, так как мысль всегда будет проявлением процесса мышления. Кроме того, лишенное мышления, безусловно, участвует в эйдосах, например неодушевленное причастно равенству, малости и великости, каковые, разумеется, будут эйдосами. Значит, эйдосы не являются мыслями и обретают свою сущность не как мышление, а как умопостигаемое.

Таким образом, допустим, мы перешли от отдельных вещей к неделимым логосами природы. Последним, как и вещам мышление свойственно не будет, ибо оно является атрибутом чего-то предшествующего им. Действительно, природа не способна не только к мышлению, она не обладает также рассудком и фантазией. От этих логосов мы должны перейти к умопостигаемым эйдосам, стоящим выше природных, причем к таким, которые, согласно определению, данному им Сократом, будут действиями мыслящей души: он сказал, что эти эйдосы *возникают в душе*[1] и являются ее мыслями (то есть моментами ее мышления). От таких эйдосов необходимо совершить восхождение к подлинно умопостигаемым, ибо только они в состоянии стать причинами всего эйдетически оформленного, а не оставаться лишь мыслями в строгом смысле этого слова.

Стало быть, если демиургический ум именуется творцом космоса и причиной бытия всех вещей, такой причиной он будет только в силу того, что в нем располагается нечто умопостига-

---

[1] *Платон.* Парменид, 132b4–5.

емое; поскольку ему свойственна жизнь, он, разумеется, станет причиной жизни, а так как он есть ум, он будет причиной, конечно же, мышления. Значит, необходимо, чтобы действительные предметы брали свое начало отнюдь не в мыслящем, а в мыслимом, с тем чтобы они могли оказаться причинами всех существ в космосе — и мыслящих, и не обладающих мышлением. Действительно, бытие является общим признаком всех вещей в космосе, мышление же свойственно отнюдь не всем. Следовательно, душевные мысли будут не первыми эйдосами, напротив, для
903 всех вещей первой действующей причиной сущности, единства и совершенства окажется то, моментами процесса мышления о чем окажутся названные мысли.

Здесь стоит остановиться на том вопросе, по какой причине не все вещи в нашем мире, причастные эйдосам, оказываются мыслящими существами, хотя все они в умном смысле и располагаются в уме, а также на том, почему, хотя все эйдосы в уме и обладают жизнью, не все вещи, уподобляющиеся им, будут живыми существами. Дабы дать надлежащий ответ на эти вопросы, давайте скажем следующее. Нисхождение сущих, проходящих путь от первых причин до последних их отголосков, подразумевает уменьшение явственности их участия во всеобщих и всесовершенных сущностях. Кроме того, демиургия, пронизывающая все, гипостазирует все вещи в согласии с различными мерами сущности, и эти вещи участвуют в одном и том же эйдосе отнюдь не на равных основаниях, напротив, какие-то среди них причастны ему больше, какие-то — меньше и какие-то уподобляются эйдосу в плане одной его силы, какие-то — в плане двух, какие-то — в плане большего их числа. Как раз поэтому и появляются последовательности вещей[75], занимающих разные ступени бытия — от высших до низших.

Давайте возьмем в качестве примера, скажем, эйдос луны. В чине богов его следует понимать как эйдетические единство и благость. В самом деле, все боготворится благом при посредстве света истины — вот о чем говорит Сократ в «Государстве»[(1)]. В чине ангелов этот эйдос будет проявлять себя в плане умной ипостаси, и, если угодно, в чине демонов, уподобляющихся в своем мышлении данному эйдосу и гипостазирующихся как мыслящие живые существа, будет существовать уже не умное, а жизненное его подобие. Можно далее обратить внимание и на многих животных, входящих в лунную последовательность, на-

---

(1) См.: *Платон.* Государство, VI, 508d4–e3.

пример на египетского Аписа, на рыбу, именуемую рыба-луна, и на многих других, общим свойством которых будет то, что они так или иначе подражают небесному эйдосу луны. В низших своих проявлениях этот эйдос воплотится в камнях — в том смысле, что существует камень, зависящий от этого эйдоса; он подвержен росту и уменьшению в зависимости от фаз луны на небе, хотя и не несет в себе даже малой частицы жизни[76].

Итак, ты должен во всех перечисленных случаях иметь в виду один и тот же эйдос, однако не думай, будто каждая вещь будет обладать всеми его силами, раз она ему причастна. Напротив, вещам свойственны лишь некоторые силы эйдоса, причем вещи, стоящие выше на шкале нисхождения, обладают бóльшим их числом, а располагающиеся ниже — меньшим. Значит, не все свойства эйдоса передаются каждому его изображению: все вещи лишь *существуют* в согласии с эйдосом, по необходи- 904
мости только в фантазии предстающим таким, каким он будет во всех своих силах; такова идиома самого эйдоса в той мере, в какой он обособлен от всех остальных. В самом деле, хотя любой эйдос будет единым, все равно единое, которое проявляется в нем, разумеется, окажется *каким-то* единым, определенным в собственном для него наличном бытии, в котором и станут участвовать вещи, рождающиеся в согласии с этим эйдосом. Его наличное бытие создает единую последовательность вещей, а их участие в большем или меньшем числе его сил приводит к возникновению первого, промежуточного и низшего в этой последовательности, поскольку один и тот же эйдос будет выступать в качестве предмета сопричастности для каждой вещи собственным для нее способом. При этом для всех вещей меры участия в эйдосах и вклада каждой в космос определяет единый отеческий ум, ибо он-то изначально и содержит в себе начало, середину и конец последовательности вещей, проистекающей из любого эйдоса, а также ведает ту степень нисхождения, до какой должно распространиться эйдетическое своеобразие, изливающееся в низшее.

К сказанному необходимо добавить следующее. При том, что участие вещей в эйдосах осуществляется способом, свойственным каждой вещи, первыми перестают быть свойственны участвующему низшие собственные признаки эйдосов, а затем — более общие; наконец, первые действующие признаки, по преимуществу родственные единому, в равной мере проявляются у всех произведений эйдосов. Действительно, каждый эйдос есть единое и многое, причем отнюдь не потому, что он как единое

составляется из множества путем синтеза, а, напротив, потому, что многие эйдетические собственные признаки гипостазирует само единое. Стало быть, эйдос существует, живет и мыслит как нечто единое, вещи же, рождающиеся в согласии с ним, до какой-то степени причастны тому или иному его своеобразию, но все они без изъятия участвуют лишь в эйдосе как в едином сущем. В самом деле, если вспомнить об эйдосах, то можно заметить, что одним их моментом является ум, происходящий от единого <ума>[77], другим — жизнь, возникающая как результат безучастной жизни, а третьим — сущее, появляющееся от единого сущего; наконец, эйдос как единое происходит от генады, потусторонней всем сущим.

Впрочем, по поводу догматов, положенных в основу рассуждения, достаточно. Что же касается двух логических выводов, при помощи которых <Парменид> переходит от души к сущему, то первый он здесь неявно подразумевает, он сформулировал его выше, когда спросил: *«Не будет ли то, что мыслится как единое, эйдосом, коль скоро оно всегда остается одним и тем же для*
905 *всех вещей?»*[1] Такой эйдос важнее мысли, существующей в душе. В самом деле, мыслимое, как уже было отмечено[2], лучше мыслящего. Например, чем-то мыслящим является душа, а мыслимым — ум, и ум лучше души; и если чем-то мыслящим будет ум, а мыслимым — умопостигаемое, то умопостигаемое окажется лучше ума.

Второй логический вывод <Парменид> сделал полностью. Он сказал, что если бы вещи в нашем мире участвовали в эйдосах, а эйдосы были бы мыслями, следовательно, вещи были бы причастны мыслям; однако участвующее в мыслях само должно мыслить. Напротив, если бы мысли были причастны эйдосам, то такой необходимости не возникло бы. Значит, первые эйдосы не есть мысли.

Данное рассуждение указывает нам не только на то, что эйдосы (если иметь в виду эйдосы в самом первом смысле этого слова) располагаются не в душе, но и на то, что первые эйдосы идут впереди даже ума. Действительно, ум, мыслящий и себя, и идущее впереди него умопостигаемое, в той мере, в какой он является умом в собственном смысле слова, испытывает некое стремление, а в той, в какой он есть умопостигаемое, он сам оказывается предметом стремления; последнее его состояние родственно благу в большей мере, а первое — в меньшей, ибо благо

---

[1] *Платон.* Парменид, 132c6–7. [2] См.: Наст. соч., 899.39 и далее.

всегда есть предмет стремления, но никогда не то, что само испытывает какое-либо стремление.

И хотя физические логосы не являются ни умопостигаемыми, ни мыслящими, в своем восхождении к умопостигаемым эйдосам мы должны их также иметь в виду. Итак, впереди лишенной мышления природы будет располагаться все мыслящее, причем оно будет двух видов: переходное и непереходное. Далее, поскольку и то, и другое будет мыслящим, ему, как мы только что сказали, окажется свойственным стремление к умопостигаемому, принадлежащему к одному ряду с ним. В самом деле, я утверждаю, что умопостигаемое идет впереди природы, потому что ни природа как таковая, ни тело не мыслят. Стало быть, впереди лишенной мышления природы идет то, что одновременно и мыслит, и мыслится; таков умный или душевный эйдос. Прежде них располагается само умопостигаемое, ибо необходимо, чтобы впереди умопостигаемого, выказывающего в себе некую двойственность, располагалось первое умопостигаемое; именно в нем участвует ум, а благодаря уму — и душа. Следовательно, необходимо перейти не только от душевных эйдосов к умным, выступающим в качестве мыслимых, но и от умных — к умопостигаемым как таковым, благодаря которым всем эйдосам свойственно бытие.

Вот как Парменид восходит в своих майевтических рассуждениях от низшего к высшему. По пути он доказывает, что участие в эйдосах не следует считать ни телесным, ни физическим, ни 906
душевным; оно будет лишь таким, какое подходит умным и умопостигаемым эйдосам.

> *Однако, Парменид, я очень сильно подозреваю, что дело обстоит вот как. Эйдосы пребывают в природе словно парадигмы, а все остальные вещи похожи на них и являются чем-то вроде их подобий; и само участие в эйдосах для других вещей оказывается не чем иным, как уподоблением им.* [132c12–d4]

Сократ, руководимый майевтическими рассуждениями Парменида, достиг умопостигаемой сущности эйдосов и пребывает теперь в твердом убеждении, что он уже постиг порядок и способ участия вещей в эйдосах в целом. Он говорит: «*Эйдосы пребывают в природе, а все остальные вещи* возникают в соотнесенности с ними». Разве мог бы он иметь здесь в виду что-либо другое, когда приписывает самим эйдосам неподвижную и неизменную

сущность, а вещам, гипостазирующимся в соответствии с ними,— движущуюся в становлении? В самом деле, в комментируемом пассаже он противопоставляет эти два момента, разделяя пребывание и возникновение, и первое он приписывает предметам, всегда находящимся в тождественном и одинаковом состоянии, а второе — тому, что никогда не замирает в одном положении, а, напротив, всегда возникает и никогда не существует. Точно так же отделяют друг от друга возникающее и сущее Тимей[1] и элейский гость в «Софисте»[2].

Вот в каком положении, по мнению <Сократа>, находятся соответствующие предметы. Кроме того, он вводит здесь такое представление о способе участия в эйдосах, при посредстве которого надеется преодолеть сформулированные выше затруднения. Он называет его *уподоблением*, с тем чтобы не быть вынужденным решать, принимают ли участие вещи в нашем мире в целых эйдосах или в их частях, или относить эйдосы к предметам одного порядка с вещами. Действительно, парадигма не присутствует в изображении и не относится к предметам одного ряда с ним. Стало быть, участие в эйдосах осуществляется при посредстве уподобления; такой вывод сделал <Сократ>. Он назвал эйдосы *парадигмами*, а вещи, причастные им, *подобиями*, причем сама сопричастность при таком подходе оказывается уподоблением.

Заметим, сколь решительно <Сократ> приходит к этому выводу, хотя ранее он и клялся, что определить, как осуществляется участие чувственно воспринимаемых вещей в эйдосах и как
907 эйдосы привходят в них,— дело нелегкое[3]. Ныне же он утверждает, что *очень сильно подозревает*, будто обнаружил способ участия вещей в эйдосах. Сказав: *«Я очень сильно подозреваю»*, а не просто: «Мне кажется», он подчеркивает, что теперь совершенно уверен в правильности предложенной им гипотезы.

На столь высокий уровень <Сократ> смог подняться благодаря остроте своего ума и силе Парменида, которые и позволили ему усовершенствовать свои врожденные представления о божественном. Поэтому цель рассуждений <Парменида>, очевидно, оказывается майевтической; они отнюдь не направлены на опровержение воззрений <Сократа>. В самом деле, в противном случае его собеседник не смог бы, пожалуй, сделать столь значительных успехов и так далеко продвинуться вперед в своих

---

[1] См.: *Платон.* Тимей, 27d6–28a4. [2] См.: *Платон.* Софист, 248a7–13. [3] См.: *Платон.* Парменид, 131e6–7.

воззрениях. Ведь целью майевтики является пробуждение внутреннего знания, целью же опровержения оказываются победа и безоговорочное развенчание мнения противника.

Итак, если Сократ, переходя от одной апории к другой, все время совершенствуется и отчетливее осознает собственные представления о первых действующих эйдосах, значит, скорее всего, необходимо придерживаться того мнения, что Парменид оказывает ему помощь в рождении его мысли, а вовсе не опровергает его воззрений, и что он стремится, скорее, даровать ему совершенство, нежели защититься от его нападок.

Впрочем, цель рассуждений <Парменида> уже была много раз названа [1]. Давайте теперь рассмотрим, в каком отношении данная гипотеза Сократа является шагом вперед и в каком она пока еще не является совершенной. Так вот, в том, что он перешел в своих мыслях к умным и подлинным парадигмам, он, безусловно, прав. Прав он и в том, что дал определение их своеобразию, поскольку упомянул, что они *пребывают* и что им *уподобляются* все остальные вещи, ибо устойчивость [78] и вечное нахождение в одном и том же положении являются собственными признаками вечно сущих и действующих эйдосов.

В самом деле, элейский гость говорит, что *вечно находиться в одном и том же положении и оставаться тождественным способно лишь наиболее божественное среди всего* [2]; пребывание же, разумеется, и есть не что иное, как нахождение в одном и том же положении и бытие тождественным. Такое же определение <Платон> дает и в «Софисте» [3]. Стало быть, если Сократ утверждает, что эйдосы *пребывают* и, как было написано в «Софисте», пребывающее находится в одном и том же положении и остается тождественным, а находящееся в одном и том же положении и остающееся тождественным, согласно «Политику», 908
является наиболее божественным среди всего, то очевидно, что эйдосы-то как раз и будут этим наиболее божественным, причем окажутся они отнюдь не мыслями души, а чем-то обособленным от всех вещей.

Так вот, все сказанное по этому поводу <Сократом> совершенно правильно; верно и его предположение, что единство в чине эйдосов идет впереди множества. Действительно, определение *«в природе»* указывает на единую генаду эйдосов. По крайней мере, Платон обычно относит имя «природа» помимо прочего

---

(1) См., например: Наст. соч., 838.25–839.6; 849.2–3. (2) См.: *Платон.* Политик, 269d5–6. (3) См.: *Платон.* Софист, 249b12–c1.

и к умопостигаемым предметам. Во всяком случае, в «Филебе» Сократ говорит: «*В природе Зевса присутствуют царственный ум и царственная душа*» [1]. И Тимей утверждает: «*Так вот, природе живого существа случилось быть вечной*» [2], — причем природой здесь он называет монаду умопостигаемых идей; более того, он полагает, что эта монада пребывает, ибо, как он говорит, она является вечной. Дабы подкрепить тезис о ее пребывании, можно сослаться и на те определения, которые <Тимей> дает ниже, когда говорит, что *время является движущимся от числа к числу <образом> вечности, располагающейся в едином* [3], и обладает своей ипостасью вместе со становлением [4]. Точно так же и Сократ сейчас приписывает участвующему в идеях способность к возникновению. Стало быть, природа, упомянутая в комментируемом пассаже, есть единая генада, которой свойственно превосходство, присущее лишь умопостигаемым эйдосам.

Итак, все эти утверждения <Сократа>, как я и говорил, совершенно правильны. То же, что он отнес на счет эйдосов лишь парадигматическое своеобразие и не сказал о телесиургическом и хранительном, как мне представляется, указывает на то, что он еще не полностью осознал теорию идей во всей ее полноте. Действительно, любой эйдос будет не просто парадигмой чувственно воспринимаемых вещей, но и тем, что их гипостазирует, ибо эйдосы не испытывают какой-либо нужды в ком-то, кто сопоставил бы с ними и уподобил бы им вещи нашего мира, при том, что сами они остались бы бездеятельными и неподвижными, поскольку не обладали бы никакой деятельной силой, то есть были бы похожи на печать, с помощью которой делаются оттиски на воске. Напротив, в действительности они сами производят на свет и порождают собственные изображения. Ведь не могло бы, пожалуй, получиться такого, чтобы логосы в природе обладали способностью к творчеству, а умопостигаемые эйдосы — нет, хотя они и являются причинами творческой деятельности.

909 Следовательно, любой божественный эйдос является не только парадигматической, но и отеческой, а также — в плане своего бытия — и порождающей причиной многих вещей. Кроме того, эйдос будет выступать не только как перечисленные причины, но и как телесиургическая. Действительно, он сам будет вести в нашем мире вещи от несовершенства к совершенству, даровать

---

(1) *Платон*. Филеб, 30d1–2. (2) *Платон*. Тимей, 37d3. (3) Там же, 37b6–7. (4) См.: Там же, 38a1–2.

каждой из них хорошее состояние и восполнять недостающее в них; он позволит материи, *всему в возможности* [1], воплотиться в действительности в облике того, чем именно она была в возможности до того, как оказалась вовлеченной в процесс видообразования; значит, эйдосы обладают еще и телесиургической силой.

Далее, разве не свойственна эйдосам также хранительная сила? Ведь какую еще причину того, что устроение Всего оказывается нерасторжимым, мы могли бы назвать, если бы не приняли во внимание эйдосы? Почему покоящиеся логосы будут сохранять в нерасторжимости единую симпатию всех вещей, благодаря которой космос станет всегда пребывать совершенным (то есть в нем не будет недоставать ни одного эйдоса), если не вследствие непоколебимых причин, точно так же как его изменчивость будет обусловлена движущимися? Помимо сказанного, делимость тел на части и их рассеяние подразумевают их сплочение и соединение, возникающие как результат влияния неделимой силы эйдосов, но никак не проистекающие из какого-либо другого источника, ибо само по себе тело всегда оказывается делимым и потому нуждается в связующей силе логосов. Если же их связь возглавляет некое единство (ибо все связующее само в первый черед должно быть единым и нерасторжимым), значит, эйдос будет не только, как мы сказали, порождающей, хранительной и телесиургической, но и связующей и объединяющей все последующее причиной.

Итак, <Сократ> должен был бы, можно заметить, не просто упомянуть об уподобляющей силе эйдосов, но также перечислить и все остальные их силы. Тем самым он дал бы точное определение способу участия вещей в эйдосах, поскольку продемонстрировал бы то, что сопричастность есть не только уподобление, но равным образом и соединение уподобившихся вещей, их сохранение и совершенство. Именно этому учит Тимей, когда говорит, что космос сделался *совершенным* [2] и *неразложимым* [3]
вследствие своего *подобия всесовершенному живому существу* [4]. 910

Таким образом, необходимо было бы, чтобы Сократ, назвав участие уподоблением, учел все перечисленные моменты, ибо вещи, уподобляющиеся покоящимся эйдосам, с необходимостью оказываются неразложимыми, они обретают связь в собственных логосах и в согласии с сущностью оберегаются ими.

---

(1) *Плотин*. Эннеады, II, 5.5.5. (2) *Платон*. Тимей, 32d1. (3) Там же, 32c3. (4) Там же, 31b1.

Иначе они уже не были бы подобны покоящемуся, поскольку неслись бы в потоке переменчивого становления и оказались бы полностью обособленными от самих себя; тогда эйдосы уже не были бы их неподвижными парадигмами, раз у вещей, несущихся в потоке становления, не должно иметься каких-либо неподвижных парадигм, ибо иначе они уподобились бы чему-то неподвижному <и сами бы сделались неподвижными>. Как раз поэтому мы выше и утверждали: у частного нет идей [1], они имеются только у тех рожденных непостоянных вещей, которым свойственна неизбывность (ἀϊδίων).

Далее, пусть никто у нас не порицает термин «*парадигмы*» на том основании, что он является лишь метафорой, основанной на рассмотрении вещей нашего мира, которые являются чувственно воспринимаемыми и бездеятельными, а значит, нуждаются в чем-то другом, что воздействовало бы на них. Ведь Сократ не просто сказал: «Эйдосы есть парадигмы». Он добавил: они «*с л о в н о парадигмы*». Тем самым он отринул бесплодную и бездыханную форму знакомых нам парадигм и указал на первое действующее начало в эйдосах, то, которое направлено на порождение изображений.

Не следует также утверждать, будто парадигма и действующее начало существуют по отдельности, напротив, необходимо рассматривать их как нечто единое. Действительно, парадигма сама гипостазирует возникающее в согласии с ней при посредстве собственной сущности; она уподобляет себе появляющееся и дарует ему во втором смысле все те же свойства, которые ей самой присущи в первом; при этом сама она занимает собственное место в парадигматическом чине.

И для одних вещей их парадигма оказывается парадигматическим творцом, а для других — творящей парадигмой. В самом деле, собственным признаком парадигмы оказывается способность творить себе подобное, а творящее всегда производит на свет не сущность, а нечто становящееся. Именно по этой причине в «Филебе» <Платон> утверждает, что *все созидающее <ведет*
911 *за собой созидаемое>, а созидаемое <следует за ним>* [2], а в «Тимее» — что парадигма всегда является парадигмой некоего <родственного ей> изображения [3]. Действительно, и о творце, и о парадигме всегда говорится лишь в соотнесенности с чем-либо: в первом случае со становлением, а во втором — с изображением. Однако

---

[1] См.: Наст. соч., 824.12–825.35. [2] *Платон.* Филеб, 27a5–6. [3] См.: *Платон.* Тимей, 29b3–5.

каждый из этих моментов присутствует в другом: созидающее в парадигматическом смысле располагается в парадигме, а парадигма в творческом плане заключена в созидающем.

Следовательно, единое единство, свойственное всем возникающим вещам, связывает между собой парадигматическую и творческую причины — с тем лишь уточнением, что у многих рожденных вещей творческие причины имеются, парадигматических же нет. В самом деле, примером здесь может служить отдельное, возникающее именно в качестве отдельного; оно, разумеется, оказывается таковым отнюдь не вследствие того, что обладает какой-либо парадигмой.

Итак, мы не должны просто проводить различия между парадигматическим и творческим, нам следует иметь в этом случае в виду описанные соображения. Кроме того, нельзя утверждать, будто энергия парадигм, направленная на вещи в нашем мире, нуждается еще в каких-либо эйдосах — душевных или физических. Действительно, эта энергия обособлено присутствует во всем и повсюду; она налаживает связь последующего с порождающей полнотой божественных эйдосов, и уже эти эйдосы сами по себе словно вкладывают во все вещи совершенное подобие всеобщей сущности.

— Итак,— сказал <Парменид>,— если что-либо похоже на эйдос, то может ли сам этот эйдос не быть подобным тому, что похоже на него, в той мере, в какой оно уподобилось ему? Или есть какое-то средство для того, чтобы подобное не было подобным подобному?

— Нет.

— А нет ли безусловной необходимости в том, чтобы подобное участвовало в том же едином эйдосе, что и подобное?

— Да, такая необходимость имеется.

— Но то, участвуя в чем, подобное будет подобным, разве не будет самим эйдосом?

— Безусловно. [132d5–e5]

Сократ дал определение эйдосам как пребывающим парадигмам, а вещи в нашем мире назвал их подобиями; на этом основании он сделал вывод о том, что участие является уподоблением. Мнение его по всем этим вопросам, похоже, не вполне совершенно (ведь эйдосы, как мы только что сказали, оказываются не только парадигмами, но и порождающими, телесиурги-

ческими и хранительными причинами чувственно воспринимаемых вещей; значит, вещи в нашем мире есть не только подобия,
912 но и порождения эйдосов, а также то, что они оберегают и чему предоставляют всяческое совершенство и взаимосвязь друг с другом), если, конечно, как мы сказали, смысл, который Сократ вкладывает в понятие уподобления возникающего пребывающему, в неявной форме не включает в себя соответствующие моменты.

Во всяком случае, после того как Сократ высказал данное предположение, Парменид с совершенно божественной проницательностью согласился с тем, что, сказал Сократ: парадигмы пребывают в природе; это определение, правильно описывающее умную ипостась эйдосов, мог бы дать и он сам. Тем не менее, хотя <Сократ>, как ему кажется, надлежащим образом разрешил предшествующие апории, которые возникли в ходе рассмотрении участия вещей в эйдосах, введя представление об уподоблении вещей эйдосам, а значит, о том, что участие тождественно подобию (при таком подходе устраняется проблема, связанная с невозможностью участия ни в целом эйдосе, ни в его части), <Парменид>, желая указать на первую действующую и всеобщую парадигматическую причину, потустороннюю какой бы то ни было соотнесенности (σχέσεως) с вещами, уподобляющимися ей, доказывает следующее.

Даже если чувственно воспринимаемое подобно умопостигаемому эйдосу, все равно такая их связь не должна быть обратимой и не следует говорить, что эйдос со своей стороны подобен чувственно воспринимаемому. В противном случае мы будем вынуждены искать какой-то иной эйдос, предшествующий эйдосу и чувственно воспринимаемому, подобным друг другу, который окажется причиной их подобия. Действительно, предметы, подобные друг другу, разумеется, образуют некую общность, а значит, обладают чем-то тождественным; поскольку это тождественное располагается в них, как раз и можно говорить об их подобии. И если мы согласимся с таким тезисом, то, поскольку предмет сопричастности и участвующее, парадигма и изображение, подобны друг другу, прежде них должно существовать что-то иное, уподобившее их друг другу. Выводы о таком ином можно делать до бесконечности.

На это возражение Сократу следовало бы дать вот какой ответ. Подобное бывает двух видов. В одном случае подобное сопряжено с подобным, а в другом оно стоит ниже своего архетипа; в первом случае подобие подразумевает наличие какого-то

единого и тождественного логоса, а во втором подобное окажется не только тождественным, но и иным. Второй случай имеет место всякий раз, когда подобное является таковым потому, что его эйдос тождествен эйдосу высшего вследствие того, что последнее является его причиной; при этом речь не идет о вещах одного порядка.

Такой вывод можно было бы сделать, руководствуясь логическим подходом к имеющимся проблемам. Однако ты смог бы обнаружить всю свойственную комментируемым рассуждениям глубину, только соотнеся их со многими чинами эйдо-
сов. В самом деле, низший такой чин — это природные эйдо- 913
сы, предшествующие чувственно воспринимаемым вещам, промежуточный — душевные и высший — умные; выше последних уже каких-либо иных эйдосов нет. Стало быть, умные эйдосы-то и будут лишь парадигмами; они сами ни в коей мере не уподобляются тому, что следует за ними. Душевные эйдосы являются парадигмами и изображениями и в той мере, в какой и они, и идущее за ними будут изображениями, они окажутся подобными друг другу, поскольку и те, и другое гипостазировались в соотнесенности с одними и теми же умными эйдосами. То же касается и природных эйдосов, ибо они занимают промежуточное положение между душевными эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами; они подобны последним не потому, что выступают в качестве их парадигм, а потому, что оба этих ряда предметов будут изображениями чего-то высшего. Что же касается тех эйдосов, которые являются лишь парадигмами, то они уже не будут подобны своим изображениям, ибо подобным всегда называется нечто, обладающее тем же свойством, что и другое, а эти эйдосы никаких общих свойств с последующим не имеют, поскольку являются первыми.

Это — философский подход к вопросу; теологический же от него несколько отличается. Действительно, одно дело — эйдосы, находящиеся в космическом уме, другое — заключенные в демиургическом, и третье — занимающие промежуточное положение и располагающиеся в уме, выступающем предметом сопричастности, который является сверхкосмическим и связывает эйдосы, пребывающие в космическом уме, с теми, которые находятся в безучастном. При том, что имеются перечисленные чины эйдосов, для каких-то из них связь, основанная на подобии, является взаимно обратимой, а для каких-то — нет; например, последнее касается демиургических эйдосов, ибо они потусторонни уподобляющему эйдетическому чину, каковой, как мы

полагаем, соответствует уму, выступающему предметом участия, то есть сверхкосмическому. Таким образом, эйдосы, располагающиеся в чинах, низших, нежели этот, некоторым образом уподобляются друг другу и тому, что идет впереди них, эйдосы же в безучастном уме стоят выше данного чина, так что чувственно воспринимаемые вещи им уподобляются, они же этим вещам — нет. В самом деле, если бы такие эйдосы также уподоблялись вещам, мы не смогли бы нигде остановиться и ушли бы в бесконечность, не будучи в состоянии обнаружить какое-либо начало у подобия.

Итак, те, кто исходят в своих рассуждениях из низшего, могли бы сказать, что и умные, и душевные эйдосы во Всём[79] подобны друг другу, поскольку все они следуют за теми, которые находятся в уподобляющих умах, и оказываются словно братьями. Те же, кто обращаются к безучастному уму, ничего подобного сказать уже не могут, ибо уподобляющий чин является промежуточным и не лучше двух названных. В силу такого своего положения он лишь способствует уподоблению чувственно воспринимаемых вещей, худших, нежели он сам, умным эйдосам, но не наоборот.
914 Действительно, нет такого установления, чтобы последующее даровало что-либо предшествующему, а то воспринимало бы это нечто от последующего. Стало быть, Парменид, стремясь указать Сократу, что обсуждаемые им сейчас парадигмы являются умными, причем располагающимися в безучастном уме, идущем впереди уподобляющих умов, доказывает: не нужно считать связь эйдосов с вещами в нашем мире обратимой, ибо обратимость такой связи свойственна только предметам, следующим за уподобляющей причиной, ибо связи в этом последующем возникают именно благодаря ей, располагающейся над ним и обращающей собственные энергии в две стороны — на то, что́ уподобляется, и на то, чему последнее уподобляется.

Таков теологический подход, в рамках которого мы перечисляем многие чины эйдосов: природных, умных и тех, о которых мы только что сказали; к этим чинам мы относим эйдосы, соотнося их либо с внутрикосмическим умом, выступающим предметом участия, либо с доступным для участия сверхкосмическим, либо с безучастным. При этом мы располагаем уподобляющий умный чин эйдосов в сверхкосмическом уме и считаем его выступающим предметом сопричастности, что станет ясно, когда мы станем рассматривать вторую гипотезу[80]; тому же самому боговдохновенное предание теологов[81] учит тех, кто восприемлет их учение в его исконном смысле.

Следовательно, мы в состоянии, отнеся эйдосы подобия и неподобия к чину, промежуточному между наиболее общими эйдосами и теми, которые выступают в качестве своего рода атомов, провести философское рассмотрение *[1]* того, как эти промежуточные эйдосы содействуют наиболее общим в уподоблении им последующего, оказывая влияние на участвующее в них, но не на них самих, поскольку эти высшие эйдосы предшествуют им, *[2]* того, в чем они могли бы помочь атомарным эйдосам, и *[3]* того, как они даруют самим себе и тому, что возникает в соотнесенности с ними, собственное участие и привносят подобие и неподобие в зависящие от них вещи. Таким образом, обратимость подобия эйдосам вполне возможна, однако не в случае любых эйдосов. Поэтому распространять ее без всяких оговорок на все эйдосы было бы неправильно.

Далее, как <Парменид> доказывает данное положение? Если вещи в нашем мире, говорит он, подобны эйдосам, сами эйдосы, разумеется, должны быть со своей стороны подобны им. Зная, в каком именно отношении данный вывод неверен, он задает еще один вопрос Сократу, побуждая того к детальному рассмотрению подобия: *«Или есть какое-то средство для того, чтобы подобное не было подобным подобному?»* К этой посылке <Парменид> добавляет вывод, что подобные вещи причастны одному и тому 915
же единому эйдосу, в согласии с которым и существует их подобие. Следовательно, будет иметься какой-то эйдос, предшествующий другим, который окажется наиболее важным среди всех. И ты видишь, что, если толковать данное рассуждение в только сейчас описанном смысле — как посвященное эйдосам, следующим за уподобляющим чином, причем именно частным эйдосам, идущим за подобием и неподобием[82], — то не будет ничего удивительного в участии всего последующего в этой уподобляющей причине, более совершенной, нежели оно. Однако если связывать комментируемое рассуждение с безучастными эйдосами, то в применении к ним оно не будет истинным.

Парменид опровергает на глазах у Сократа данный логический вывод как раз в последнем его понимании. В самом деле, впереди первых эйдосов не должно располагаться каких-либо еще эйдосов, лучших, нежели эти первые. Если сказанное верно, значит, рассматриваемая связь применительно к ним окажется необратимой. Следовательно, высшие эйдосы не будут стоять ниже уподобляющих; будучи умными, они окажутся также безучастными, ибо именно такие эйдосы стоят непосредственно над уподобляющими богами.

Таким образом, мы будем утверждать, что вещи в нашем мире подобны первым эйдосам, поскольку соприкасаются с ними при посредстве уподобляющей причины, обратное же не имеет места. Действительно, подобное является подобным подобному только тогда, когда два предмета участвуют в одном и том же едином, уподобляющем их друг другу; напротив, подобное оказывается подобным парадигме, если одно, уподобляющееся, будет другим по отношению к тому, чему оно уподобляется, и последнее окажется лучшим, а первое — худшим: тогда первое выступает как подобное парадигме, а второе — как парадигма подобного ему. По крайней мере, демиургические идеи, несомненно, лучше уподобляющих, поскольку они по своей сущности всегда являются умными, раз обретают ипостась подле безучастного ума; поэтому они станут выступать только как парадигмы, поскольку сами уже не сделаются подобными тому, что возникает в согласии с ними.

Итак, сказанное совершенно ясно. Какое же, следовательно, определение необходимо дать каждому отдельному эйдосу: будет ли он подобным или неподобным вещам, возникающим в согласии с ним? В самом деле, одни философы в свое время утверждали, будто он является неподобным, а другие — что он не будет ни подобным, ни неподобным, ибо подобие и неподобие — пара отнюдь не таких противоположных свойств, что обладание одним не допускает наличия другого.

Мне кажется, прежде чем рассматривать этот вопрос, необходимо проанализировать понятие «неподобное». Действительно, слово «неподобное» используется и как указание на участвующее в неподобии, и как отрицание, то есть как суждение, тождественное определению «та вещь, которая не является подобной какой-то другой». Затем следует провести еще одно деление и сказать,
916 что данное определение в смысле отрицания вполне подходит для эйдосов. Действительно, эйдосы не будут подобны чувственно воспринимаемым вещам, хотя последние и уподобляются им. Напротив, если понимать неподобное как участвующее в эйдосе неподобия, то рассматриваемое определение эйдосам никак не соответствует, ибо при его применении к ним мы были бы вынуждены сделать такие же выводы, которые следовали при связывании с ними понятия «подобие», а значит, рассуждение ушло бы в бесконечность.

Далее, применительно к самому неподобию нам необходимо исследовать, подобно ли оно участвующему в нем, или неподобно. И если предположить, что оно будет подобным, то впере-

ди соответствующей пары вновь должно существовать подобие, а если неподобным, то в случае, если такое неподобие не соответствует сущности самого неподобия, значит, впереди неподобия и участвующего в нем должно стоять еще одно неподобие и так до бесконечности. Остается только одно решение, истинность которого несомненна: если бы определение «неподобное» оказалось тем же самым, что и «нечто, не являющееся подобным», то парадигмы были бы неподобны своим изображениям. Стало быть, именно такое решение данной проблемы и будет верным.

Обычно высказывают недоумение вот еще по какому поводу. Только ли создает человека в нашем мире эйдос человека, или же он еще и уподобляет того себе, иначе говоря, дарует ли он человеку в нашем мире лишь сущность или также подобие себе? В самом деле, если эйдос предоставляет ему только сущность, то он не создает в его лице собственного изображения, поскольку не уподобляет его себе, а если он дарует ему также подобие себе, то разве остается какая-то необходимость в действии, свойственном эйдосу подобия, когда любого отдельно взятого эйдоса вполне достаточно для того, чтобы сделать возникающую вещь похожей на себя?

В ответ на это можно было бы, пожалуй, сказать следующее. Все эйдосы действуют вместе друг с другом, а значит, и рождают вещи совместно. Разделять их действия нельзя, напротив, нужно рассматривать эти действия как единое и неделимое совместное дыхание эйдосов. Стало быть, эйдос человека уподобляет возникающего человека самому себе в той мере, в какой он участвует в эйдосе подобия; с другой стороны, то же самое делает эйдос подобия и энергия этих двух эйдосов едина.

И эйдос коня, да и любой другой, действует как сам по себе, так и вместе с подобием. Последнее сотрудничает со всеми эйдосами, поскольку оно оказывается чем-то другим по сравнению с ними; оно участвует в создании и человека, и коня, однако воздействие оно оказывает не в том смысле, что они будут человеком или конем как таковыми, а в том отношении, что им должно быть свойственно нечто общее, а именно — быть изображением своей парадигмы; напротив, эйдосы создают человека или коня в согласии с одной лишь их собственной идеей. И высшие эйдосы творят *при посредстве* эйдосов подобия и неподобия, <в то время как низшие — *в сотрудничестве* с ними>[83]. Вот почему подобие и неподобие на равных основаниях свойственны всем вещам, даже если одним эйдосам

(действующим при посредстве эйдосов подобия и неподобия) они предоставляют возможность воспользоваться собой как лучшим, а другим, с которыми они созидают в сотрудничестве,— как худшим.

917 Можно было бы, пожалуй, использовать и еще более недвусмысленный подход. Эйдос человека уподобляет себе возникающих людей, и то же касается эйдоса собаки, да и вообще любого другого. Значит, эйдос подобия уподобляет себе сами подобия. Действительно, все люди есть изображения эйдоса человека, и точно так же все подобия оказываются образами подобия-в-себе. Люди уподобляются умному эйдосу человека при посредстве человека-в-себе, а при помощи подобия-в-себе все подобия в нашем мире становятся подобными собственной парадигме (то есть эйдосу подобия). Таково действие подобия, совершающееся им как вместе с другими эйдосами, так и самостоятельно. Ведь подобие всегда привходит в нечто, и результатом оказывается уподобление ему подобий в нашем мире — именно по этой причине о них и говорится как об изображениях умного подобия. Тот же вывод необходимо сделать и относительно неподобия-в-себе, ибо оно гипостазирует все неподобия участвующих вещей вместе взятые — и друг другу, и эйдосу, выступающему для них предметом участия. Само же неподобие при этом остается единым во многих неподобиях и обособленным от неподобий, стоящих ниже его.

— Следовательно, ничто не может быть подобно эйдосу, а эйдос не может быть подобен ничему другому. В противном случае рядом с этим эйдосом всегда будет появляться другой, и если последний будет также подобен чему-либо, то еще один, и никогда не перестанут появляться новые эйдосы, если эйдос будет подобен участвующему в нем.

— Ты говоришь в высшей мере истинные вещи.

— Значит, другое участвует в эйдосах вовсе не посредством подобия, и следует искать какой-то иной способ участия в них.

— Похоже. [132e6–133a7]

Эйдос не будет подобен участвующему в нем, а участвующее — эйдосу; <Парменид> выявляет ложность обоих возможных предположений на том основании, что при допущении любого из них рассуждение уйдет в бесконечность. Вывод о том, что

эйдос не подобен причастному ему, по сути, предусматривала обсуждаемая гипотеза Сократа: подобное, разумеется, является подобным подобному. Таким образом, ложным оказывается и составное суждение, поскольку при его допущении следуют абсурдные результаты, и вторая его часть также будет ложной вследствие ложности первой, если, конечно, принять гипотезу Сократа. Вот как Парменид опровергает предложенное рассуждение А в заключение он делает вывод, что вещи в нашем ми- 918
ре участвуют во всех эйдосах отнюдь не посредством подобия, а благодаря другой, более важной причине; этот его вывод совершенно верен.

Во всяком случае, причина, дарующая всем вещам единство, соединяет деятельную силу эйдосов и готовность вещей в нашем мире к их восприятию с единой полнотой демиургии. Поэтому околокосмические причины способны переплетать и приводить в соприкосновение с участвующим в них уподобляющий род эйдосов. Первые умные эйдосы и вещи, участвующие в них, соединяются между собой как раз благодаря этому роду, обеспечивающему связь последующего с предшествующим. И надо всеми такими эйдосами в обособленности пребывают те, которые лучше названных,— умопостигаемые; то же касается и причины, обеспечивающей единство всех вещей.

И если хочешь, назови еще третью причину подобия: пригодность воспринимающего эйдосы,— и ты не прегрешишь против истины. В самом деле, возникающее будет подобно эйдосу, благодаря тому что воспринимающее его является в возможности тем же самым, чем эйдос оказывается в действительности. Стало быть, имеются три причины уподобления: низшая — то, что выступает в качестве положенного в основу, высшая — то, что соединяет между собой совершенствующее и совершенствующееся, и промежуточная — то, что связывает между собой противоположности.

Итак, ты видишь, в каком смысле приведенное рассуждение истинно: отыскивая единую и главную причину участия, ты назовешь ею не подобие, а то, что стоит выше даже умных эйдосов. Следовательно, данные эйдосы оказываются лучшими, нежели то, что гипостазируется в качестве подобного и неподобного, а значит, они будут не только умными — как будто они гипостазируются в уме прежде душевных, физических и чувственных логосов. Заметим, что они будут располагаться также в безучастном уме и в тех богах, которые именуются умными в собственном смысле этого слова. Вот до какой точки дошло рассуждение.

— Итак, ты видишь, Сократ,— сказал <Парменид>,— какие большие трудности возникают, если попытаться допустить существование эйдосов самих по себе?

— И даже очень.

— Но будь уверен,— продолжал <Парменид>,— что ты еще пока, так сказать, не прочувствовал, сколь велики будут затруднения, если ты предположишь для каждой вещи наличие единого эйдоса, обособленного от нее.

— Например, какие, скажи? — спросил <Сократ>. [133a8–b3]

919 В комментируемом пассаже указывается на неописуемую и непостижимую для наших умственных способностей сущность божественных эйдосов. В самом деле, рассуждение вызывает трудности у тех, кто полагают, будто они точно определили сущность этих эйдосов, их порядок и силу, и выяснили, где они располагаются изначально, как совершают выход за свои пределы, каким своеобразием обладают в каждом роде богов, каким образом оказываются предметами участия для низшего и какие последовательности гипостазируют; затруднения вызывают и все другие положения, теологическое рассмотрение которых можно было бы в отношении данных эйдосов провести.

Как раз на это Парменид и намекает, когда говорит, что Сократ *еще пока не прочувствовал* всех трудностей, возникающих при рассмотрении таких эйдосов. Ведь он хочет не только определить их порядок, исходя в своем рассмотрении из низшего, но и увидеть их высшее своеобразие. Действительно, мы уже рассмотрели природные, просто умные и умные в собственном смысле этого слова эйдосы; теперь пришло время сказать хоть что-нибудь относительно эйдосов, именующихся умопостигаемо-умными, а в заключение поговорить о тех, которые являются лишь умопостигаемыми. То, как именно <Парменид> будет рассуждать и с какими трудностями он столкнется в ходе их рассмотрения, тем, кто достаточно сметлив, по аналогии с предшествующим исследованием вполне очевидно.

— В числе многих других,— ответил <Парменид>,— важнейшей трудностью будет вот какая: если бы кто-нибудь стал утверждать, что не подобает быть познаваемым чему-то такому, какими, по-нашему, долж-

> *ны быть эйдосы, то невозможно было бы доказать, что высказывающий это мнение заблуждается — разве что тот, кто стал бы ему возражать, оказался бы многоопытным и одаренным и при этом имел бы охоту следить за огромным количеством получающихся выводов, причем весьма далеких от предмета самого доказательства. В противном случае переубедить того, кто утверждает, будто эйдосы непознаваемы, было бы невозможно.* [133b4–c1]

На то, что рассуждение об идеях изобилует весьма многочисленными и трудноразрешимыми апориями, указывали и те, кто вслед за <Платоном> проводили мириады разнообразных их исследований, причем некоторые из таких исследователей сосредоточивались на их отрицании, а другие — на утверждении. Среди тех, кто был согласен с гипотезой об идеях, бытовали различные взгляды на их сущность, на то, у каких вещей имеются эйдосы, 920
на то, каков способ участия в них и на другие сопутствующие проблемы.

Впрочем, сам Парменид воздерживается здесь от исследования множества возникающих апорий и не предается бесконечному по своей продолжительности изложению. Напротив, в своем дальнейшем исследовании теории эйдосов он обращает внимание лишь на две важнейшие из них. Первая гласит, что эйдосы не будут воспринимаемыми и познаваемыми для нас, а в соответствии со второй — сами они не будут ни познавать, ни вершить промысел о чувственно воспринимаемых вещах. Между тем эйдетическая сущность нравится нам прежде всего потому, что мы любим проводить ее умное рассмотрение и имеем обыкновение видеть в ней причины божественного промысла обо всех вещах.

И если эйдосы непознаваемы для нас нами, то попросту излишне даже говорить об их бытии, ибо мы не ведаем того, существуют ли они, не знаем об их природе и вообще не в состоянии хоть как-то представить их себе; не по силам нам будет и благодаря собственной сущности ощутить какую-либо предрасположенность к их созерцанию. В самом деле, исключающий ум и знание из числа сущих не заслуживает никакого доверия, когда обращается к рассмотрению чего-либо вообще, ибо он отвергает саму способность к познанию вещей. Точно так же, разумеется, и человек, опровергающий наличие у нас знания о началах, не допустит даже предположения, что мы знаем, существуют ли

они — ведь мы все должны находиться в таком положении, как будто никто из нас не готов к их рассмотрению.

Так вот, причиной возникновения этих двух апорий оказывается обособленная сущность эйдосов — а обособленной мы считаем ее в том смысле, что эйдосы не образуют общности с последующим. Действительно, находящееся в таком положение совершенно чуждо нам, оно не может ни быть познанным нами, ни само познавать нас. И если бы обособленность эйдосов наряду с их превосходством подразумевала бы их присутствие во всех вещах, то сохранилось бы и наше знание о них, и их собственное умное ве́дение последующего. Ведь если бы они располагались во всех вещах, то повсюду можно было бы встретиться с ними, лишь подготовив себя к их восприятию. И если они упорядочивают все, то в умном смысле заведомо содержат в себе причину того, что они располагают в порядке.

921 Следовательно, тем, кто стремится сохранить в незыблемости все относящиеся к эйдосам догматы, необходимо придерживаться вот какого убеждения: эйдосы, несмотря на свою незыблемость и обособленность, в то же время пронизывают все вещи. И ты видишь, что этот вывод непосредственно вытекает из предшествующего рассуждения, того, которое было посвящено доказательству несоотносимости эйдосов[1]. В самом деле, ни демиургическое начало в них не свяжет их с последующим, ни их несоотносимость и обособленность не превратят их в нечто, не имеющее ничего общего с вещами в нашем мире и чуждое этим вещам.

Впрочем, как мы имеем обыкновение говорить, учение Платона сохраняет свои совершенство и целостность. Что же касается позднейших философов, то они в своих построениях следовали истине лишь наполовину. Одни[84] стремились сохранить учение о промысле божественной причины, однако при этом придерживались мнения о ее соотнесенности с материей, поскольку утверждали, будто божественное пронизывает даже последнюю. Другие[85] представляли несоотнесенность как отсутствие промысла, а значит, отрицали творческую и промыслительную силы богов; эти люди утверждали, будто есть такое умопостигаемое, которое существует отдельно от божественного, не будучи ни демиургической, ни парадигматической, ни какой-либо другой причиной последующего — за тем лишь исключением, что некоторые мыслители такого толка считали названное умопостига-

[1] См.: Наст. соч., 911.23 и далее.

емое предметом стремления для чувственно воспринимаемого, ибо вокруг него будет кружиться в хороводной пляске все небо, обретающее блаженство во влечении к нему.

Напротив, в учении самого Платона сохраняются как несоотносимость, так и способность божественных эйдосов, или, если угодно, неподвижных причин к осуществлению промысла; несмотря на свою обособленность, эйдосы способны познавать последующее и вершить о нем промысел. При таком подходе, невзирая на то что они присутствуют во всем, нет нужды отрицать их обособленное превосходство, а при всей их несоотнесенной силе нет необходимости отвергать их промыслительное попечение. Стало быть, вполне естественно, что, сохраняя для себя оба эти подхода, выше <Парменид> в апоретической форме доказал недопустимость связи парадигм с вещами, участвующими в них, а в комментируемом пассаже показал следующее: если бы кто-нибудь высказал мнение о полной несоотносимости самих эйдосов, не добавив к этому оговорок, в каком смысле они обособлены, а в каком — пронизывают все (а они находятся повсюду, поскольку вершат надо всеми вещами свой промысел, но воипостасно не располагаются нигде), значит, согласно его убеждениям, у нас не было бы знания об эйдосах, а эйдосам не было бы присуще мышление о нас, хотя бы и обособленное и выступающее в качестве причины. 922

Вот какой встречный вопрос мы обычно задаем людям, полагающим, будто умопостигаемые причины на самом деле не создают последующее: разве стремилось бы небо к божественному, если бы оно не возникло благодаря ему? Ведь его влечение оказалось бы случайным, если бы божественное не выступало как порождающее, а небо не обретало бы при его посредстве свое наличное бытие. Действительно, лишь если допустить подобные отношения, влечение рожденного к собственному истоку и причине можно считать вполне естественным, а возвращение последующего к гипостазировавшей его мыслящей силе — сообразным с природой. И если одно не будет созидающей причиной для другого, а это другое не окажется обусловленным им, что́ будет делать первое предметом стремления для второго? Разве последнее вообще могло бы стремиться к первому, когда оно ничего не переняло от него? В самом деле, все стремящееся, разумеется, испытывает стремление именно вследствие того, что оно обретает нечто <от предмета своего стремления>. При этом, если бы оно владело таким предметом, стремление оказалось бы излишним, и только если бы оно им не обладало, результа-

том отсутствия вожделенного, разумеется, было бы стремление к нему. С другой стороны, если бы стремящееся ничего не перенимало бы от желанного, то стремление к тому, от чего нельзя получить ничего, опять-таки оказалось бы излишним.

А почему низшее оказывается только *изображением* первого? Потому что оно лишено способности к порождению, в то время как все сущие, занимающие промежуточное положение, стремятся производить на свет потомство, причем каждое в согласии с собственным чином. Действительно, то, что свойственно первому благодаря его собственной природе, более всего заслуживает почтения; в таком качестве подобное свойство никак не могло бы иметься у последнего, если бы его не было у промежуточного, поскольку родство промежуточного с первым оказывается более близким, нежели у последнего. Значит, предметом стремления для промежуточного окажется то, что таковым для низшего не будет.

Помимо этого, разве можно было бы хотя бы предположить, будто <божественное> покоится, праздное и бездеятельное, в то время как небо в нашем мире, подражающее ему, демонстрирует столь великую демиургическую силу в отношении располагающегося под ним, что все его движение и все его фигуры воздействуют на становление в целом, преобразуют его и упорядочивают при помощи разнообразных физических логосов, более того, оказывают влияние на всех животных, обитающих в различных стихиях, на растения и даже на бездушные предметы? В самом деле, если бы отсутствие порождающей способности оказалось благом, то разве небо не уподобилось бы в этом тому, что идет впереди него, ибо оно является богом и стремится подражать высшему? Если же такое отсутствие порождающей силы
923 не будет благом, то разве могло бы высшему быть свойственным то, что благом не является, в то время как небу благо присуще?

И почему мы сами познаем высшее, если мы не были гипостазированы свыше и не участвуем в подлинно сущих логосах, благодаря которым и возникает знание, основанное на припоминании? Ведь будучи неспособными к такому познанию мы не могли бы прикоснуться к высшему и оказались бы чуждыми ему, а значит, не обладали бы ипостасью, снизошедшей свыше.

Итак, вот примерно какой ответ необходимо дать. Следует восхититься боговдохновенной интуиции Платона, предусмотревшего при посредстве данных апорий возможность опровержения любого надуманного и нечестивого учение о божественных эйдосах; подобная предусмотрительность подошла бы да-

же самому уму, который в качестве противовеса псевдоипостаси зла[86] гипостазировал силы, способные ниспровергнуть ее.

Стало быть, как раз тому, что не следует ставить способность эйдосов к порождению в зависимость от порождаемого, как и обвинять парадигматическое в тяге к вещам, которые упорядочиваются в согласии с ним, Парменид и дал вполне достаточное для нас обоснование при посредстве вышеприведенных рассуждений. Действительно, любая соотнесенность нуждается в какой-то причине, отличной от соотнесенных предметов, которая соединяла бы и переплетала бы эти соотнесенные предметы между собой. Поэтому впереди эйдосов должен был бы стоять другой эйдос, приводящий соотносимые вещи и эйдосы в соприкосновение между собой при посредстве подобия, ибо соотнесенность как раз и будет подразумевать в данном случае подобие подобного подобному. Разбирая предложенные апории, <Парменид> доказывает также и то, что обособленность эйдосов не подразумевает их бездеятельности, отсутствия у них промысла и чуждости последующему. Действительно, если обращать внимание лишь на несоотнесенность эйдосов, можно было бы, пожалуй, прийти к выводу, что эйдосы не будут познавать участвующие в них вещи и сами окажутся непознаваемыми для нас.

Значит, формулируя предложенные апории, <Парменид> стремится к тому, чтобы выработать у Сократа представление о том способе, которым существует обособленная сила божественных эйдосов. И на вопрос о том, как именно он решает проблему невозможности познания эйдосами вещей в нашем мире, <Парменид> даст нам ответ ниже, поскольку он намеревается сперва рассмотреть затруднение, связанное с тем, что мы сами не в состоянии познавать эйдосы.

И он проводит здесь совершенно демоническое доказательство, взяв за его основу тезис: одно дело — это наше знание о доступных нам предметах познания, совсем другое — божественное знание о божественном. Данный факт, казалось бы, отвергает для нас какую-либо перспективу в познании божественного, но на самом деле получается, что истинное знание о божественном вполне может быть обретено, причем даже двумя способами, ибо божественное можно созерцать как философски, так
и теологически. В самом деле, допустим, наше знание посвящено 924
лишь существующим в нашем мире предметам познания. Однако будет ли какое-либо препятствие для того, чтобы эти предметы оказались изображениями божественных, а значит, и для того, чтобы при их посредстве мы смогли обрести знание о бо-

жественном? Именно этим и занимались сыны пифагорейцев, когда рассматривали числа и фигуры как проявления божественного чина; занимаясь ими, они пытались получить знание о самом божественном, основываясь в этом на тех отпечатках, которые оно оставило в нашем мире.

Но не будет ли такой подход заслуживать удивления, если речь идет о том, что наше знание всегда направлено лишь на сообразные ему предметы познания в нашем мире и сопряжено с ними? Действительно, когда о чем-то одном говорится как о соотнесенном с чем-то другим, подразумевается, что первое рядоположно второму. Однако знание может не только принадлежать к вещам одного порядка с предметами своего познания, но и быть подчиненным им, а значит, оказаться связанным, скажем, с самим умопостигаемым. Ведь одно дело — это рядоположные знания обо всех вещах, совсем другое — те, которые располагаются в чине, отличном от чина познаваемого: они либо, будучи лучшими, постигают природу худшего, примером чего может служить исследование чувственно воспринимаемого при посредстве мнения, либо, оставаясь последующими и подчиненными, изучают лучшее; так относится мнение к предметам науки. По крайней мере, то же самое, что и ученый, может ведать и простой человек, придерживающийся правильного мнения, однако первый будет рассматривать предметы лучшим способом, а второй — худшим. Стало быть, нет ничего неожиданного вот в каком выводе: хотя о науке и говорится, что она познает не высшие предметы познания, а те, которые располагаются в ней самой и с которыми она сопряжена, <ученый> сможет постигнуть и высшее, но своего рода вторичным способом, а не так, как он получает знание о рядоположных ему вещах.

Ведь разве сам Платон в «Письмах», когда говорит, что умопостигаемый эйдос не может быть познан при посредстве науки (ἐπιστήμη), а доступен лишь для знания как такового (γνῶσις)[1], тем самым не дает понять, что такой эйдос все-таки познаваем для нас, хотя и воспринимается он вовсе не с помощью научного знания, но лишь посредством *мышления с рассуждением*[2]? В самом деле, научное знание будет несравненно более сложным, нежели умная интуиция, ибо только ум созерцает эйдосы, коль скоро они по природе оказываются умными, мы же всегда познаем подобное при помощи подобного: при посредстве ума мы изучаем умопостигаемое, во мне-

---

[1] См.: *Платон.* Письма, VII, 342а7 и далее. [2] *Платон.* Тимей, 28а1.

нии — предметы мнения, а при помощи науки — научные объекты. Значит, нет ничего удивительного в том, что, хотя научное постижение (ἐπιστήμην) эйдосов и невозможно, может тем не менее существовать другое знание о них; мы назовем его мышлением (νόησιν).

Если же ты захочешь воспользоваться другим, теологическим подходом, то ты должен сказать следующее. Совершив восхож- 925
дение к умным эйдосам, Платон доказывает, что постижение эйдосов, потусторонних им и обособленных от них, каковыми, разумеется, будут умопостигаемо-умные, превышает возможности нашего знания (по крайней мере, он утверждает, что их созерцания могут удостоиться лишь души, полностью очистившиеся, соприкасающиеся с двенадцатью вождями[1] и следующие за ними). Если ты будешь придерживаться такого убеждения, ты, пожалуй, не погрешишь против его боговдохновенной мысли. В самом деле, впереди уподобляющего чина эйдосов идут три других (это умные, умопостигаемые и одновременно умные, а также собственно-умопостигаемые эйдосы), и умный эйдетический чин непосредственно примыкает к этому уподобляющему. Значит, умные идеи, поскольку им свойственна раздельность, оказываются до некоторой степени познаваемыми для нас, ибо причина нашего чина соприкасается с их генадой:

...вместе с отеческой мыслью
Я лишь, душа, истекаю [и все иссушаю теплом]... [2] —

гласит оракул.

При том, что Платон знает о соответствующем чине, как это было доказано в других наших сочинениях[3], умопостигаемо-умные идеи оказываются лучшими, нежели наше частное знание о соотнесенных с ним предметах, и потому их собственным признаком будет непознаваемость, соответствующая их обособленному превосходству. Действительно, мы не в силах выработать такое знание об этих идеях, которое полностью соответствовало бы им.

Стало быть, вот что следует сказать по поводу промежуточных эйдосов. Однако, поскольку Парменид доказывает, что умные эйдосы не должны быть полностью обособлены от участвующего в них и они не находятся в таком же положении, как и эйдосы, соответствующие чину умопостигаемо-умных богов (ибо последние во всем превышают наше знание), необходимо,

(1) См.: *Платон.* Федр, 247a2–4. (2) Халдейские оракулы, фр. 53. (3) См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, p. 61.22 и далее.

чтобы эйдетические генады, относительно которых мы высказываем свои гипотезы, были хоть в чем-то познаваемыми для нас.

Следовательно, можно дать как философское, так и теологическое истолкование проблемам, с которыми мы столкнулись. Философское толкование состоит в том, что вовсе не следует, хотя мы и отвергли предлагавшиеся выше способы участия вещей в эйдосах, отрицать *любой* способ возникновения общности чувственно воспринимаемого и умопостигаемого вообще, ибо, если бы такого способа не существовало, эйдосы действительно не были бы познаваемыми для нас и сами бы не познавали нас, так как познаваемое и познающее должны обладать хоть какой-то взаимной общностью. Теологическое же толкование гласит
926 следующее: умные идеи должны быть обособленными от своих произведений, так как они оказываются потусторонними и непознаваемыми для наших частных интуиций, но при этом сами они и будут истоком этих интуиций.

* * *

Итак, сказанного мною вполне достаточно для общего понимания теории рассматриваемых предметов. Обратившись к тексту, мы можем заметить следующее. В комментируемом пассаже указывается на то, каким должен быть слушатель, достойный изучать названные предметы, и каким — тот, кто обладает должными знаниями для их преподавания[87].

В самом деле, необходимо, чтобы слушатель отличался выдающимися способностями, чтобы он был философом по своей природе; чтобы увлечением его стала бестелесная сущность; чтобы прежде зримых вещей он всегда видел нечто другое, о чем он пытался бы судить по аналогии; чтобы он не довольствовался созерцанием наличного; и вообще — чтобы он был таким, каким в «Государстве» Сократ описывает *любителя созерцания*[1] природы всего[2]. Далее, слушатель должен иметь опыт во многих областях, причем, разумеется, не в сфере человеческих дел (ибо они весьма малозначимы и не имеют никакого отношения к боговдохновенной жизни), а в логических, физических и математических теориях. Действительно, все то, что наш рассудок не в состоянии узреть в самих богах, он мог бы увидеть в этих построениях, словно в их изображениях; увидев же, он оказался бы

[1] *Платон*. Государство, V, 475e4. [2] См.: Там же, VI, 489e3 и далее.

в состоянии обрести в них прочную основу и поверить в то, что они описывают богов.

Я имею в виду, например, следующее. Если бы кто-нибудь задался вопросом, как именно в едином пребывает многое, а в неделимом на части — все вещи, то для получения ответа он должен был бы бросить мысленный взор на монаду и проследить, каким образом в ней обретают основание все четные и нечетные, а также круглые, сферические и все остальные числа. Если бы он испытывал затруднения по тому поводу, как именно божественное созидает самим своим бытием, то ему следовало бы заметить, что и среди физических предметов огонь согревает, а снег охлаждает, и другие вещества оказывают похожее влияние. Если бы он удивлялся повсеместности присутствия причин в причинно обусловленном, то он, безусловно, мог бы заметить, что в логике присутствует образ данного положения вещей. В самом деле, роды, разумеется, категориально определяют то же самое, что и виды, но виды определяют вещи всегда *наряду* с родами, последние же могут служить такими определениями и *помимо* видов. Вот каким способом этот человек, хотя бы он и не был способен постигнуть в каждом отдельном случае одно и то же божественное, окажется в состоянии созерцать его при посредстве одного из перечисленных его изображений.

Итак, во-первых, слушатель должен обладать выдающимися 927
способностями, родственными подлинным сущим, которые смогут даровать ему крылья, удерживающие его, словно на *прочных канатах* (1) неложных понятий. Действительно, мы всегда должны готовиться к любому своему занятию; и для восхождения к сущему нам нужно подлинное и чистое знание, а для его овладения необходимо иметь надлежащие задатки, которые можно было бы назвать одаренностью (εὐφυΐαν), поскольку они берут свое начало из природы (ἐκ τῆς φύσεως) — как общей, так и той, которая свойственна душам, называемым одаренными.

Стало быть, такому человеку должна быть, как мы сказали, присуща подобная одаренность. Во-вторых, мы указали, что у него должен иметься опыт во многих областях разнообразных теоретических изысканий, на основании которых он и будет совершать восхождение к мышлению относительно умопостигаемых предметов.

И, в-третьих, ему должны быть присущи стремление и тяга к созерцанию умопостигаемого, причем такие, чтобы, даже ког-

(1) *Платон.* Законы, X, 893b3–4.

да его наставник лишь дает ему свои указания, он продолжал бы следовать им благодаря собственному стремлению к постижению, концентрирующему его внимание.

Итак, вот три качества, которыми, как говорит <Парменид>, должен обладать тот, кто достоин узреть высшую природу: одаренность, опыт и стремление. И благодаря своей одаренности он поставит на первое место естественную веру в божественное, по причине опытности он будет легко овладевать ясной истиной парадоксальных теорем, а вследствие стремления в нем пробудится к созерцанию его эротическое начало. Значит, при рассмотрении данных вопросов в нем будут присутствовать вера, истина и любовь — три качества, которые спасают души и даруют им три различных степени готовности к восприятию. Если угодно, благодаря опыту у слушателя будет надлежащим образом подготовлено познающее начало души, по причине его стремления и тяги к постижению эйдосов — жизненное, а вследствие одаренности, предшествующей двум названным качествам, возникнет его предрасположенность к обучению, берущая начало с его первого рождения как результат всего заложенного в нем.

Стало быть, вот каким должен быть *слушатель* и вот какой триадой качеств ему необходимо обладать, чтобы достигнуть совершенства. Что же касается *наставника*, то, поскольку он уже давно прошел по тому пути, который лишь предстоит преодолеть слушателю, он не захочет многословно растолковывать божественную истину, но, скорее, заключит многое в немногих словах, произнесение которых окажется подобным самим
928 заключенным в них мыслям. При этом он не будет исходить из общеизвестных и доступных представлений, а станет созерцать действительные предметы словно издали, опираясь на высшие и более всего единичные начала, поскольку он уже вышел за пределы обыденного и как будто заново возродился подле божественного. Он не будет строить свое рассуждение так, чтобы оно казалось ясным, напротив он удовольствуется в нем простыми намеками. В самом деле, о мистических предметах и беседу следует вести также мистически, ибо не пристало переводить на обыденный язык неизреченные мысли о богах.

Вот какими необходимо быть слушателю и наставнику, когда совершаются подобные рассуждения. И ты мог бы, пожалуй, предположить, что таким совершенным вождем и будет сам Парменид, и потому сделать вывод о том способе, которым тот строит свои рассуждения: он в немногих словах учит очень многому, он строит свое изложение, исходя из высшего, и он

лишь намекает на божественное. Что же касается его слушателя, то он, безусловно, одарен и влюблен <в созерцание умопостигаемого>, однако недостаточно опытен. Именно по этой причине Парменид и советует <Сократу> поупражняться в диалектике, дабы приобрести необходимый опыт в построении умозрительных выводов. Тем не менее он одобряет его одаренность и стремление, хотя и предписывает ему заняться исправлением своих недостатков. И о том, какова цель трех указанных сил, он говорит: непогрешимость в суждениях о божественном. Действительно, тот, кому недостает хотя бы одной из перечисленных способностей, будет вынужден согласиться со многими ложными выводами, поскольку он станет подходить к созерцанию действительных предметов слишком безыскусно.

> *— Почему так, Парменид? — спросил Сократ.*
>
> *— А потому, Сократ, что и ты, и любой другой, кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой отдельной вещи, думаю, прежде всего согласится, что ни одной такой сущности в нас нет.*
>
> *— Да, как она в этом случае могла бы существовать сама по себе?*
>
> *— Ты говоришь прекрасно,— сказал <Парменид>.* [133c2–7]

Здесь в рассуждении происходит переход к другим апориям, первая из которых связана с отрицанием наличия в нашей душе знания о подлинных сущих, а вторая — с попыткой доказать, что и божественному знание о вещах нашего мира не свойственно. Следствием из обоих допущений окажется, что мы 929 не возникаем в результате выхода божественного за свои пределы и не возвращаемся к нему. Последующее и предшествующее будут разграничены, и первое не станет участвовать во втором, а второе окажется лишенным потомства в лице последующего.

Между тем истина состоит в том, что все предметы пребывают во всех, но собственным для них способом. Промежуточное и последнее заключены в первых родах всего как в своих причинах, а потому познаются первыми точно таким же образом, каким они гипостазируются в этих первых родах. В плане сопричастности в промежуточном располагается первое, а в последнем — и первое, и промежуточное. Вот почему души познают сущие собственным для каждого из них способом: иконически — те, которые идут впереди них, причинно — следующие за

ними, и, наконец, сообразно и рядоположно — логосы, располагающиеся в них самих[88].

Итак, вот какие следствия проистекают из двух апорий, связанных с чином идей, которые были только что сформулированы[1]. Действительно, Сократ, да и любой другой сторонник гипотезы об идеях, приходит к ней ради знания, располагающегося на причинном уровне и направленного на все вещи в космосе. Потому-то один человек, высмеивая этих людей, сказал, что они считают нужным познавать сущие, словно удваивая их, поскольку они полагают, будто умопостигаемое предшествует чувственно воспринимаемому[2]. Впрочем, этот насмешник сам смог объяснить причину вечного движения тел, перемещающихся по кругу, лишь предположив наличие равного числа неподвижных тел, стоящих над теми, которые движутся по кругу[3].

Стало быть, ради достижения научно обоснованного знания обо всех вещах, располагающихся в космосе, <сторонники теории идей> и придерживаются гипотезы об их существовании, причем они соглашаются, что эйдосы вершат промысел обо всех вещах, возникающих в согласии с ними. Вот почему те, кто отрицает идеи, отвергают и промыслительное попечение умопостигаемого <над чувственно воспринимаемым>, хотя и допускает возвращение вещей в нашем мире к умопостигаемым как к предметам своего стремления, утверждая тем не менее, что последние не оказывают на первые никакого воздействия[4].

При том, что, как было сказано, сторонники гипотезы об идеях сталкиваются с двумя названными апориями, возникающими по указанным нами причинам, в данном пассаже, разъясняющем непосредственно предшествующий, предстоит показать следующее: предположение, что идеи полностью обособлены от
930 сущих, с необходимостью приводит к выводу об их непознаваемости, поскольку мы не образуем какой-либо общности с ними и не имеем знания о том, существуют ли они, выступают ли хоть в каком-нибудь смысле в качестве предмета участия и какое положение занимают. Ведь идеи полностью обособлены от вещей и в дополнение к своей несоотнесенности с последующим не являются его причинами.

В основу рассмотрения данного вопроса положены некоторые аксиомы и общие понятия[89]. И первая посылка — та, что если идеи полностью обособлены и самодостаточны, то их во-

---

(1) См.: Наст. соч., 920.4–921.1. (2) См.: *Аристотель.* Метафизика, I.9, 990b2 и далее.
(3) См.: Там же, XII.8. (4) См.: Там же, XII.7.

обще не существует. В самом деле, как они могли бы существовать, будучи во всем обособлены и от нас, и от всего остального? Действительно, место идей — ум, причем таковым он оказывается вовсе не в том смысле, что идеи нуждаются в некоем основании, каким для привходящих признаков будет сущность, а для материальных эйдосов — материя, и не в том, что ум охватывает идеи, словно собственные части, беспорядочно нагроможденные друг на друга.

Ум будет местом идей в том же смысле, в каком центр содержит в себе многие ограничивающие точки для исходящих из него линий и в каком наука объемлет многие свои теоремы[90]: она не состоит из этих многих теорем, а предшествует им, и вся и в целом присутствует в каждой из них. Ведь именно в этом отношении ум оказывается единым многим в неделимости, охватывая множество в едином, потому что он не мог бы быть самим единым, гипостазировавшимся прежде любого множества, напротив, он как целое есть одновременно и единое, и множество. Итак, вот каково место идей. Стало быть, если душа и ум не есть одно и то же, в нас не будут присутствовать идеи, поскольку их местом будет ум[(1)].

На основании сказанного ясно: согласно Платону, умопостигаемый космос должен существовать отдельно от душевного. Поэтому рассуждение об эйдосах всегда окажется куда более совершенным, если перейти к ипостасям, в большей мере единичным, нежели души. Действительно, такие ипостаси уже не следует считать телесными или физическими, а также называть их мыслями душ, они будут идти впереди всего перечисленного. Ведь идей, как утверждает <Парменид>, *в нас нет*, и они не будут чем-то, принадлежащим к одному ряду вещей с нашими интуициями.

Если бы ты воспользовался философским языком, ты мог бы, пожалуй, сказать следующее. Эйдосы обособлены и их *в нас нет*, поскольку они присутствуют повсюду и выступают для нас предметом сопричастности, не привходя в участвующее в них. В самом деле, они, пребывая в себе, в сопричастности словно вкладываются в то, что способно вкушать от них, причем постольку, поскольку оно некоторым образом готово к встрече с ними,
присутствующими повсюду. Ведь при посредстве того, что мы 931
содержим в себе[91], мы участвуем и в эйдосах. Именно в этом смысле не только мы сами, но и лучшие, нежели мы, те, кто

---

(1) Ср.: *Аристотель*. О душе, III.4.

обретают в себе сущностные образы эйдосов и соприкасаются с ними, словно со следами парадигм, присутствующими в них, познают при их посредстве то, изображениями чего они являются. Действительно, лучшие одновременно мыслят и сущность этих образов, и то, что они являются изображениями чего-то другого; мысля же их, они с необходимостью в своих мыслях соприкасаются с их парадигмами.

Далее, теологическое толкование гласит: эйдосы, обособленные даже от умных, располагаются много выше нашего чина. Стало быть, в самих себе и в чувственно воспринимаемых вещах мы видим изображения лишь умных эйдосов. Сущность же умопостигаемых в силу их единства полностью обособлена и от нас, и от всего остального; значит, сама по себе она непознаваема, ибо она наполняет собой богов и умы, а мы должны довольствоваться хотя бы тем, что участвуем в умных эйдосах так, как это положено душам. Сам Платон объясняет это, когда формулирует представление о двух видах нашей жизни[(1)] (политической и теоретической) и когда делает то же самое в применении к счастью. Один вид жизни он ставит в зависимость от отеческого попечения[92] и имя ему дает в честь Зевса, а другой — подчиняет Кронову чину и *чистоте ума*[(2)]. На этом основании очевидно, что <Платон> ставит всю нашу жизнь в зависимость от умных отцов, ибо второй названный бог располагается в высшем чине умного устроения, а первый — соответствует низшему. При этом зрелище всего потустороннего умному отеческому чину, как он говорит, открывается лишь душам, пребывающим в состоянии божественной одержимости, *посвященным в таинства и удостоившимся сана эпоптов*[(3)]. Таким образом, и в этом смысле рассматриваемая аксиома могла бы, пожалуй, быть истинной, поскольку она вполне применима и к какому-то другому эйдетическому чину.

Вот что следует сказать о действительных предметах. По поводу текста мы отметим следующее. Вопрос: «*Почему так, Парменид?*» — выдает чрезвычайное удивление Сократа тем фактом, что умный эйдос не познаваем. Он пока не осознает перехода, который произошел в рассуждении, а именно, каким способом Парменид проходит путь через всю ширь эйдосов, до тех пор пока в своем поступательном движении не достигнет первых среди них.

---

(1) См.: *Платон.* Политик, 272b1 и далее. (2) *Платон.* Кратил, 396b6–7. (3) *Платон.* Федр, 250c4.

Вопрос: «*Да, как она в этом случае могла бы существовать сама по себе?*» — задан в полном соответствии с общими понятиями (κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας). Действительно, все обособленное при- 932
надлежит самому себе и существует самостоятельно, поскольку оно не располагается ни в нас, ни в чем-то другом. Далее, при посредстве трех определений («*сама*», «*по себе*» и «*сущность*») объясняется общая истина, относящаяся к эйдосам. Ведь они выражают их простоту, обособленное превосходство и совершенство, обоснованное в одном лишь их бытии. И если дело обстоит именно так, то в применении к эйдосам не следует различать отдельный предмет и бытие этим отдельным предметом, например сущность и бытие сущностью или мышление и бытие мышлением, ибо подобные понятия со всей определенностью могут быть различены только для сложных вещей, в применении же к простым разграничивать их бессмысленно. Стало быть, если имеется лишь отдельный эйдос, то ему подобает пребывать в простоте единства; никоим образом не следует распространять на эйдосы собственные признаки сложных вещей.

Наконец, заключительный вывод «*Ты говоришь прекрасно*» сделан вовсе не потому, что, как можно было бы предположить, Парменид иронизирует или собирается опровергнуть <утверждение Сократа>, а потому, что он понимает всю естественность подхода Сократа и его представлений о божественном. В самом деле, приведенная аксиома оказывается истинной, и как раз по этой причине Тимей также говорит, что подлинное сущее *не принимает в себя чего-либо*, как, например, материя воспринимает эйдос, *и не привходит ни во что другое*[1], скажем, как эйдос входит в материю. Выступающее предметом участия пребывает отдельно, оно существует самостоятельно и не оказывается во власти участвующего в нем, напротив, оно идет впереди этого участвующего и дарует ему нечто настолько, насколько то способно это нечто воспринять. Оно не существует в нас, ибо мы участвуем в нем, не принимая в себя его самого (ибо его дары будут чем-то другим по сравнению с ним самим); оно также не возникает в нас, поскольку не вовлечено в процесс возникновения вообще.

Итак, все идеи есть то, что они есть, только по отношению одна к другой, и лишь в отношении самих себя они обладают сущностью, а не по отношению к своим

---

[1] *Платон*. Тимей, 52a2–3.

подобиям (или к тому, что мы назовем как-то иначе) в нашем мире, участвуя в которых, мы и даем отдельным
933 *предметам то или иное имя. Что же касается вещей нашего мира, одноименных идеям, то и они в свой черед существуют лишь по отношению друг к другу, но не в отношении эйдосов, и, значит, все вещи получают имя по самим себе, а не по эйдосам.*

— Как ты говоришь? — спросил Сократ. [133c8–d5]

Вот вторая аксиома, сформулированная <Парменидом>, дабы облегчить рассмотрение обсуждаемой проблемы. В самом деле, согласно предшествующей аксиоме, эйдосы никоим образом не существуют в нас, а располагаются лишь в самих себе. Данная, вторая, гласит: вещи в нашем мире находятся в некоем соотношении только друг с другом, а высшие как-то соотносятся лишь между собой; высшие предметы никак не соотносятся с вещами нашего мира, и о соотнесенности последних с высшими речь также идти не может.

Действительно, те, кто имеют обыкновение проводить логические исследования, совершенно справедливо говорят о том, что при рассмотрении соотнесенных предметов общие в их числе необходимо связывать с общими, а отдельные — с отдельными. Скажем, науку вообще следует соотносить с предметом науки вообще, а определенную науку — с каким-то определенным предметом; неопределенное нужно соотносить с неопределенным, а определенное — с определенным, и существующее в возможности — с существующим в возможности, существующее же в действительности — с существующим также в действительности. Подобными рассуждениями полны логические и физические трактаты древних[93]. Таким образом, если не следует пытаться как-то соотнести, например, общее и отдельное, то, разумеется, тем более недопустимы подобные попытки, когда речь идет об идеях и их изображениях. Напротив, мы должны соотносить вещи в нашем мире с другими вещами нашего мира, а высшие эйдосы — с высшими.

Однако данный тезис, безусловно, верен лишь в том случае, когда мы рассматриваем бытие каждого отдельного предмета в той мере, в какой он есть то, что́ он есть, а не в той, в какой он создает нечто другое или сам становится чем-то другим. Как раз в последнем смысле мы вправе говорить о соотнесенности вещей нашего мира с эйдосами, поскольку названные вещи возникают <от них>. Мы также можем связать эйдосы с вещами нашего ми-

ра, ибо эйдосы их создают, а вещи оказываются изображениями идей, в то время как сами идеи будут их парадигмами.

Например, если мы возьмем господство-в-себе, то, если рассматривать его в качестве господства как такового, речь о нем следует вести в соотнесенности с рабством-в-себе, если же понимать его как парадигму, говорить о нем необходимо по отношению к чему-то, похожему на само господство. Скажем, у нас
в обычае называть богов нашими господами, и, значит, господ- 934
ство в горнем мире в этом случае мы будем соотносить с рабством в нашем. Однако верен и тот вывод, что мы причастны рабству-в-себе, по отношению к которому господству-в-себе и дается самое первое определение.

И ты видишь, в каком смысле господство в горнем мире предопределяет тот факт, что господами нашими будут те, кто лучше нас, поскольку сами мы участвуем в рабстве-в-себе. При этом о господстве, существующем в нашем мире, о котором речь идет в его соотнесенности с рядоположным ему рабством, уже не говорится как о соотнесенном с рабством в горней области, поскольку бытие высшего рабства отнюдь не является результатом рабства в нашем мире, напротив, имеет место обратное. Действительно, властвующее над лучшими, разумеется, будет повелевать и худшими, противоположный же вывод неверен. Таким образом, как было сказано, если сравнивать высшие эйдосы с вещами в нашем мире, необходимо приходить к заключению об их самостоятельном бытии. Впрочем, эти вопросы мы еще рассмотрим ниже[1].

* * *

Давайте сделаем общий вывод из всех рассмотренных апорий и ответим на вопрос, чем именно будет первая идея.

На основании первой апории необходимо прийти к выводу о ее бестелесности, ибо, если бы она была телом, она не могла бы выступать в качестве предмета участия для вещей нашего мира ни как целое, ни в какой-либо своей части.

Из второй следует, что такая идея не будет предметом одного порядка с участвующим в ней, так как, если бы она была таковой, она обладала бы чем-то общим с этим участвующим, и потому мы должны были бы придерживаться гипотезы еще и о другой

[1] См.: Наст. соч., 940.5 и далее.

идее, предшествующей общности первой идеи, и участвующего в ней.

Третья апория приводит нас к необходимости осознания того, что первая идея является не мыслью о сущности, а самой сущностью и сущим, поскольку в противном случае причастное ей участвовало бы только в знании.

Из четвертой апории следует, что такая идея выступает всегда лишь как парадигма, в отличие от душевного логоса она никогда не будет изображением. Ведь поскольку она в этом случае должна была бы быть похожей на происходящее от нее, возникла бы необходимость в другой идее, идущей впереди нее. В самом деле, душевный логос также будет сущностью; однако он не останется лишь парадигмой, а окажется еще и изображением, ибо сама душа есть не только сущность, но и становление.

Рассмотрение пятой апории приводит нас к выводу о том, что первая идея будет чем-то умопостигаемым для нас, однако ее непосредственное умопостижение для нас невозможно, и мы познаем ее на основании ее изображений, поскольку наша наука недостаточно развита для ее восприятия.

Следствием шестой апории окажется, что <первая идея будет мыслить происходящее от нее не как рядоположная ему, а как его причина, ибо, когда она мыслит самое себя, она ведает и то, что она также выступает парадигмой; то же, что возникает от нее, она мыслит неким> вторичным образом, благодаря собственному знанию о себе как о его причине [94].

Стало быть, вот какое краткое определение можно дать подлинной идее: она есть бестелесная причина, обособленная от участвующего в ней, оказывающаяся неподвижной сущностью и только подлинной парадигмой; она будет чем-то умопостигаемым для душ в виде своих изображений; она станет мыслить
935 то, что гипостазируется в соотнесенности с ней как со своей причиной. Именно такое общее определение мы дадим подлинной идее на основании всех рассмотренных апорий.

Значит, если бы кто-нибудь пожелал подвергнуть критике теорию идей, он должен был бы опровергнуть приведенное определение, при этом, однако, не называя идеи ни телесными фантазиями, ни предметами одного порядка с вещами нашего мира, ни чем-то бессущностным или рядоположным нашим знаниям; кроме того, он не должен был бы строить свои рассуждения и как своего рода софизмы, рассматривая идеи каким-то другим, но похожим способом. Напротив, пусть такой человек имеет в виду еще и следующее. Парменид назвал идеи богами

и единым и сказал, что они обладают ипостасью в боге,— и то же самое гласит оракул:

Ум же отца, поразмыслив, во цвете воления вызвал
Все те идеи всеформные... (1)

Действительно, исток идей есть бог, и они содержатся в боге — в демиургическом уме. И если такова первая идея, к ней и относится вышеприведенное определение, оказывающееся прекрасным итогом апорий, предложенных Парменидом.

* * *

После того, как было дано такое определение, необходимо, во-первых, ответить на вопрос, имеет ли смысл говорить о соотнесенности эйдосов между собой и, во-вторых, выяснить в каком именно смысле и в применении к каким эйдосам рассуждение об этой соотнесенности оказывается истинным. В самом деле, каждая из рассматриваемых сейчас апорий возводит нас к некоей природе сущих.

Итак, на основании принятого у нас словоупотребления ты мог бы, пожалуй, прийти к выводу, что слово «относительно» используется во многих смыслах. Ведь мы, разумеется, вкладываем в слово «относительно» один смысл, когда рассматриваем привходящие признаки вещей (тогда отношения оказываются бессущностными — такой смысл мы придаем, например, словам «вдвое», «наполовину» и тому подобным; данные отношения обычно и рассматривают большинство людей, занимающихся логическими исследованиями), и совершенно другой, когда говорим о свойствах, выступающих как сущностные качества предметов, которым свойственна сущностная соотнесенность. Примерами последних в природе будут правое и левое. Действительно, возьмем, например, живое существо. Правое для него не будет пустым привходящим признаком, оно окажется сущностным логосом, в согласии с которым о правом говорят как о начале движения (2); оно будет обладать и иными собственными признаками, отличными от собственных признаков левого, которые присущи ему от природы.

Впрочем, очевидно, слово «относительно» может иметь и оба названных смысла даже в применении к двум только что упомянутым понятиям. В самом деле, правое и левое, если они су-

(1) Халдейские оракулы, фр. 37. (2) См.: *Аристотель.* О частях животных, 671b29–31.

ществуют в противоречии с природой и оказываются привходя-
936 щими признаками, вполне способны переходить одно в другое. Что же касается тех правого и левого, которые являются некими отношениями в живых существах, то они не могут переходить одно в другое, поскольку их сочетание здесь сообразно с природой. Именно по этой причине Тимей в одном месте соотнес правое и левое с космическими кругами[1], так как счел их сущностными силами, располагающимися в этих кругах — первой действующей и второй действующей[95], а также ведущей и следующей за ней соответственно.

Далее, еще в одном, более совершенном смысле, который больше подходит для описания самогипостазирующегося, слово «относительно» можно было бы, пожалуй, использовать в применении к двум предметам, каждый из которых, прежде всего принадлежа самому себе, будет связан также и с другим, а этот другой в первую очередь принадлежит самому себе, <а во вторую — связан с первым>. Например, умопостигаемое принадлежит самому себе, и в том же положении находится ум, однако хотя бы в силу этого факта ум объединен с умопостигаемым, а умопостигаемое — с умом, и ум и умопостигаемое есть единое.

Отец в нашем мире, даже если он будет отцом по природе, является отцом другого человека не в силу принадлежности самому себе, напротив, отцом он будет лишь в соотнесенности с другим. В горнем же мире, если там существует отеческая причина, то она в первую очередь образует собственную сущность, а уже затем и в результате этого позволяет последующему совершить выход за свои пределы. И если в высшем мире есть потомство, соотносящееся с самим собой, значит, именно в таковом качестве оно и появляется от другого.

Стало быть, всякий раз, когда мы говорим, что в горнем мире какие-то предметы как-то соотносятся между собой, мы должны в применении к ним отказаться от гипотезы об их пустых и бессущностных соотнесенностях, ибо ни одно подобное отношение нельзя применить к богам. Вместо соотнесенности нужно вести речь об их тождественности, а прежде тождественности — о наличном бытии каждого бога в самом себе. Действительно, любой эйдос в первую очередь принадлежит самому себе, и благодаря себе он объединен со всеми остальными, ибо каждый эйдос есть единое. Это касается даже эйдосов, которые сами лежат в осно-

---

[1] См.: *Платон.* Тимей, 36c5–d1.

ве каких-либо отношений. Например, таков сущностный эйдос правости, выступающий в качестве причины соответствующего отношения, и то же касается эйдоса левости.

Значит, вещи в нашем мире в том виде, в каком они могли бы появиться на свет, обретают присущую им соотнесенность благодаря какому-то одному логосу. Стало быть, в горнем мире существует несоотносимая ипостась, гипостазирующая некое отношение. Ведь нет никакого другого эйдоса, предшествующего правости и левости, напротив, в число эйдосов входят правость и левость, о которых говорится как о соотносящихся между собой; они объединены друг с другом куда теснее, нежели со всеми остальными эйдосами, поскольку всегда действуют сооб- 937
ща и там, где присутствует один такой эйдос, всегда находится другой. Действительно, некоторые эйдосы в силу необходимости действуют по отдельности, например, все те, которые оказываются эйдосами противоположных вещей, а некоторые всегда совершают свое действие сообща: это все те эйдосы, о которых говорится, что они и в горнем мире как-то взаимно соотнесены. Есть и такие, среди которых один всегда выступает предметом участия вместе с другим, однако обратное не имеет места; в этом случае первый оказывается целым, а второй — частью.

Следовательно, силу так называемых высших соотнесенных эйдосов характеризует общность сопричастности, и место, на котором в случае вещей нашего мира оказывается отношение, применительно к таким высшим эйдосам занимает тождественность. Действительно, если, как будет сказано ниже, всякая вещь по отношению к любой другой является либо целым, либо частью, либо тождественным, либо иным [1], очевидно, что как о целом и части можно говорить о такой паре эйдосов, среди которых один участвует в другом, обратное же не имеет места; инаковость по преимуществу соответствует противоположным эйдосам, присутствие одного из которых предполагает отсутствие другого, а тождественность тем, которые с необходимостью выступают в качестве предметов сопричастности сообща и каждый из которых не может одновременно не присутствовать в том, во что привходит другой, и не отсутствовать в том, в чем отсутствует другой.

Таким образом, необходимо придерживаться вот какого мнения. Любой высший эйдос, который именуется соотнесенным, есть некое единое, гипостазирующее одно отношение, а не са-

[1] См.: *Платон.* Парменид, 146b2–5.

мо это отношение, свойственное положенному в основу, даже если такие эйдосы и считаются как-то соотносящимися между собой,— причиной тому будет некое общее понятие соотносимых эйдосов вообще.

Вот что было доказано в настоящем рассуждении. Ясно, что соотнесенные эйдосы в горнем мире необходимо представлять себе отнюдь не такими же, как вещи в нашем мире. Ведь здесь подобное подобно подобному, а равное равно равному и две вещи всегда являются подобными и равными друг другу. Напротив, в горнем мире существуют одно подобие и одно равенство, и оба они принадлежат лишь самим себе, а отнюдь не чему-либо иному, поскольку располагаются не в обособленных друг от друга и не в находящихся на расстоянии вещах, а в самих себе, ибо каждый эйдос обладает сущностью, обоснованной в нем самом; он оказывается словно монадическим, ибо всегда остается собой и не располагается в другом.

Действительно, началами эйдосов, как и всех сущих, в более всего исконном смысле слова оказываются предел и беспредельное. Монаду вещей, существующих по отдельности, гипостази-
938 рует предел, а их множество — беспредельность. В пространстве предел создает точку, а беспредельность — протяженность. Предел гипостазирует равенство, а беспредельность — все остальные числовые отношения. И если упомянуть о качествах, то нужно сделать вывод, что предел творит подобие, а беспредельность — неподобие. Во всяком случае, понятия «более» и «менее» относятся к роду беспредельности — этому нас учит Сократ в «Филебе» [1].

Образ предела, словно скрепляя собой дары беспредельности, всегда очерчивает границей то, что без его участия было бы беспредельным по своей природе: монада исчисляет множество, точка полагает границу протяженности, равенство отмеряет отношения (ибо оно всегда связано с числовыми соотношениями), подобие же полагает границу определениям «больше» и «меньше», определяя степень взаимного тяготения и отторжения вещей, похожих друг на друга. Стало быть, равенство и подобие в горнем мире оказываются монадическими, поскольку одно выступает как предел качеств, а другое ограничивает пределом числовые соотношения. Точно так же и точка будет пределом пространственной протяженности, а монада — пределом вещей, существующих по отдельности.

---

[1] См.: *Платон.* Филеб, 24b4–8.

Значит, предметы горнего мира, соответствующие вещам нашего, которые существуют в некоторой связи (κατὰ σχέσιν), следует мыслить как тождественные, и предметы, аналогичные соотнесенным вещам нашего мира, там будут в первую очередь принадлежать себе и пребывать в себе, поскольку лишь тогда они смогут сохранить взаимную общность. И бессущностное, и эпизодическое нашего мира окажется сущностным в горнем; вещи же, называемые в нашем мире по имени тех, подле которых они произрастают, в горнем предстанут в виде их единой и изначальной причины.

Стало быть, вот в каком смысле в умопостигаемом существует соотнесенность. Я подведу итог: там она не будет одной лишь пустой связью или привходящим признаком, напротив, в горнем мире в обособленности станет пребывать то, что в нашем воплощается как соотнесенное; там в самом себе будет располагаться то, что здесь находится в другом; там сущностью окажется то, что в нашем мире предстает как привходящий признак. Короче говоря, все в умопостигаемом будет чем-то лучшим, нежели аналогичный предмет среди рожденного. В самом деле, низшее положение возникающего, если сравнить его с сущим, проявляется в том, что следствием несоотнесенного оказывается соотнесенное, результатом простого — сложное, а воплощением сущностного — эпизодические ипостаси.

В связи со сказанным стоит вспомнить еще и определение, данное нами выше[1]. По мысли Парменида, обособленные идеи имеются даже и у таких вещей, которые могли бы показаться лишь привходящими признаками, раз он доказывает суще- 939
ствование идей даже отношений. Здесь можно сделать только вот какую оговорку: в отличие от таких отношений, которые в самом первом смысле образуют сущность или совершенство, с теми, ипостась которых оказывается эпизодической и располагающейся в другом, он связывает лишь пустое наличное бытие привходящими признаками как таковыми. В самом деле, сущностные отношения идут впереди бессущностных, и какие-то среди них способствуют возникновению сущности вещей, участвующих в идеях, а какие-то — достижению ими совершенства. Действительно, необходимо, чтобы вещи в нашем мире участвовали в идеях как сущие и как совершенные. Поэтому должны иметься еще два чина идей: созидающие сущность и телесиургические.

---

[1] См.: Наст. соч., 826.27–827.26.

* * *

Вот что следует сказать по поводу обсуждаемых догматов. В связи же с текстом необходимо упомянуть следующее. Слова *«все идеи есть то, что они есть, только по отношению одна к другой»* указывают вот на какой момент. Одни идеи в большей мере обособлены от остальных и сохраняют собственную чистоту, а другие, скорее, объединены с ними. Тем не менее даже такие идеи существуют самостоятельно, сами по себе; они принадлежат себе, а не только иным, и, разумеется, их бытие не будет обусловлено лишь взаимной соотнесенностью неких эйдосов.

Утверждение, что чувственно воспринимаемые вещи *одноименны* умопостигаемым, опять-таки полностью соответствует воззрениям Платона, по мнению которого имена вещам в нашем мире даются по умопостигаемому, поскольку одноименными называются вещи, происходящие от чего-то одного и соотнесенные с чем-то одним, то есть как раз такие, какие Аристотель называет одноименными.

Стало быть, пусть никто не требует, чтобы вещам в нашем мире и эйдосам всегда давалось одно и то же определение, поскольку последние не сопоставимы с этими вещами и полностью внеположны им, подобно тому как причины обособлены от обусловленного ими. Более того, не следует даже пытаться как-то определить высшие, всецело простые и неделимые эйдосы, ибо определения всегда даются лишь составному, поскольку основное внимание в них сосредоточивается на различиях соотнесенных с ним эйдосов. Напротив, мы должны вверить постижение высших эйдосов лишь чистым и боговдохновенным мыслям души. Поэтому мы скажем следующее: Платон упомянул об одноименности вещей в нашем мире высшим потому, что будучи одноименными им вещи участвуют в них.

Чуть выше <Парменид> упомянул о *подобиях* идеям, потому что именно это слово Сократ использовал, когда высказывал предположение, будто *идеи пребывают в природе, словно парадигмы*[1]. Следуя порядку, в котором рассматривалась та апория, <Парменид> здесь и добавил: *«Или к тому, что мы назовем как-*
940 *то иначе»*. Тем самым он чуть ли не прямо говорит, что вещи в нашем мире можно назвать и подобиями, и неподобиями, поскольку уподобление парадигме всегда подразумевает два момента — подобие и неподобие ей.

---

[1] *Платон*. Парменид, 132d1–2.

— Например,— ответил Парменид,— если один из нас является чьим-либо господином или рабом, то он, разумеется, не будет рабом господина самого по себе, господина как такового, а господин не окажется господином раба самого по себе, раба как такового, напротив, их отношения будут именно отношениями человека с человеком. Господство же само по себе есть то, что оно есть, по отношению к рабству самому по себе, и точно так же рабство само по себе есть рабство по отношению к господству самому по себе. Далее, те отношения, которые существуют среди нас, не имеют никакой силы применительно к идеям, а отношения идей — применительно к нам. Наоборот, как я полагаю, сами эйдосы принадлежат себе и соотносятся только друг с другом и точно так же соотносятся лишь друг с другом вещи в нашем мире. Понятно ли тебе то, что я говорю?

— Конечно, понятно,— ответил Сократ. [133d7–134a2]

То, как именно следует понимать соотнесенность в случае эйдосов, мне кажется, на основании сказанного выше вполне очевидно. Пожалуй, можно обнаружить в горнем мире и господствующее, и рабское, давая при этом собственные для них определения. В самом деле, что́ еще подобает делать господам, если не повелевать во всем рабами и не направлять все их действия на достижение блага для себя? Разве могут рабы делать что-либо другое, кроме как подчиняться господам и служить их желаниям?

Стало быть, разве не будут те же самые отношения тем более присущи эйдосам, если одни из них всегда подчинены другим, и вторые оказываются более сильными и используют уступающие им, а первые прислуживают высшим эйдосам и содействуют реализации их силы? Таким образом, господство есть способность использовать, а рабство — прислуживать; обе эти силы существуют в горнем мире в согласии с сущностью, а не по воле случая, как это имеет место среди их изображений, ибо господство и рабство в последней сфере оказываются лишь отголосками сущностных господства и рабства.

Если же ты пожелаешь не просто философски рассмотреть два понятия, упомянутых в применении к эйдосам, но и соотнести их с первыми устроениями богов, то ты должен вновь 941
обратить свое внимание на тех богов, которые оказываются од-

новременно умными и умопостигаемыми, а также на эйдосы, располагающиеся в их чине. Ты обнаружишь, что и господство, и рабство соответствуют как раз этому чину эйдосов. В самом деле, поскольку такие эйдосы занимают промежуточное положение, они в самом первом смысле повелевают всеми последующими и господствуют над ними, но при этом зависят от эйдосов, идущих впереди них, действуют ради их блага и в качестве того, что они есть, принадлежат им.

Действительно, коль скоро они первыми появились на свет благодаря высшим эйдосам, они подчиняются им и пребывают в них, но при этом сами свыше управляют следующими за ними сущностями и силами. Именно по этой причине в последующих чинах общее властвует над частным, монадическое — над множественным, а обособленное — над соотнесенным. Например, в демиургических родах Зевс иногда отдает приказы Афине, иногда — Аполлону, иногда — Гермесу, а иногда — Ирис; все эти боги служат воле отца, в демиургическом уделе направляя собственный промысел на последующее. Далее, и ангельское племя, и все лучшие роды, как говорят, оказываются рабами богов и прислуживают их силам.

Да и чего тут много говорить? Ведь оракулы со всей определенностью пользуются в применении к богам, предшествующим умопостигаемо-умному чину, соответствующими именами:

Сполохам умным огня, из ума происшедшим внезапно,
Рабствуя, все подчинилось отца убеждающей воле [1].

И далее:

Есть и в материи те, кто рабом при хранителях служат [2].

Итак, умопостигаемо-умные боги, как было сказано, оказываются рабами богов, идущих впереди них, которые являются их господами. С другой стороны, они повелевают богами, следующими за ними, словно своими рабами. Мы уже упоминали, что соответствующие имена носят первые и вторые действующие силы, обособленные от своих произведений и сочетающиеся с ними, поскольку эти произведения обладают во всеобщих рождениях смыслом либо по их воле, либо при их посредстве. Ведь то, что соответствующие имена даются в согласии с природой,
942 а отнюдь не случайно, можно, пожалуй, понять, если вспомнить

[1] Халдейские оракулы, фр. 81. [2] Там же, фр. 80.

рассуждения из «Федона»[1]. В самом деле, там <Платон> говорит, что природа повелела телу быть рабом, а душе — госпожой. Стало быть, если данные имена связываются с телом и душой и такое их положение оказывается реализацией веления природы, то не удивляйся, что мы распространим их и на высшие господство-в-себе и рабство-в-себе. Заметим еще, что и теологи пользуются данными именами для описания властвующих и прислуживающих сил богов. Равным образом и отеческое и материнское в горнем мире в одном смысле существуют как божественное своеобразие, а в другом — как эйдетические причины; эти слова ни в коей мере не будут описывать лишь пустое отношение, напротив, «отеческое» и «материнское» окажутся характеристиками порождающей силы и сущности, подобающих богам.

Далее, и в нашем мире, как утверждает кое-кто[2], господское и рабское существуют не только по воле случая, но и прежде всего по предопределению. И тем более среди всеобщего имеются сущностные господствующее и рабствующее, подобно тому как в нашем мире они оказываются результатом природы; в горнем мире господствующее и рабствующее возникают как результат действия свободной воли, а в нашем они оказываются таковыми по предопределению, поскольку там сущностная сила сочетается со свободной волей господствующего и подвластного. В самом деле, мы верим в то, что высшее подвластное подчиняется, а господствующее господствует <по собственной воле>. По крайней мере, так гласит оракул:

Сполохам умным огня...
Рабствуя, все подчинилось отца убеждающей воле[3].

Именно по этой причине каждый <бог> в согласии со своей сущностью и природой оказывается подвластным и господствующим, поскольку подчинение и господство возникают как результат его повиновения высшему умопостигаемому отцу.

Как говорит Парменид, господство и рабство среди богов выражают их отношения между собой. Стало быть, разве не будут боги господствовать и над нами? Ведь в «Федоне» Сократ говорил, что *боги являются нашими господами, мы же — одно из их достояний*[4]. Давайте еще раз повторим то, что мы думаем

---

[1] См.: *Платон.* Федон, 79e8 и далее. [2] См.: *Аристотель.* Политика, I.5. [3] Халдейские оракулы, фр. 81. [4] *Платон.* Федон, 62b7–8.

по этому поводу: господство реализуется различными способами, и свое господство над нами боги осуществляют обособленно, всеобщие же боги, напротив, властвуют над частными богами рядоположно. Как было сказано, именно вследствие участия в высшем рабстве мы и будем подчиняться богам словно своим господам.

При том, что сфера действия двух обсуждаемых эйдосов
943 охватывает и высшее, и низшее, лучший из них, как было сказано, в большей мере проявляет себя в лучших, в господах наших богах, худшему же в большей степени подчинены мы сами, еще более худшие, подвластные богам. Поэтому способ осуществления господства в горнем мире оказывается отнюдь не тем же самым, что и воплощение власти среди нас, и рабство также имеет в этих двух случаях совершенно разный смысл. Ведь боги сами вверяют себя собственным причинам, и коль скоро даже в нашем мире рабство бывает добровольным, таковым оно будет среди богов всегда, ибо власть более совершенных из них над стоящими ниже соответствует желанию последних, ибо зависимость от лучших позволит им приобщиться к распространяющемуся на них высшему блаженству, а принадлежность самим себе будет еще более способствовать их подчинению тем, кто стоит над ними.

Вот почему ум, согласно «Тимею», властвует в космосе над необходимостью (1) и предписывает ей совершать свои действия по большей части ради достижения некоего лучшего состояния. О том же говорит Сократ в «Федоне» (2). В то время как существуют две причины возникновения космоса — необходимость и ум,— при посредстве первой в нем происходит становление, в согласии же со вторым ему оказывается свойствен покой. При этом необходимость является рабыней ума, и Всё сохраняет свою неизбывность, поскольку им, словно кормчий, руководит ум.

Итак, боги оказываются господами богов, а люди — повелителями людей, однако первые господствуют в согласии со своей сущностью, а вторые — по воле случая. Что же касается рабства в горнем мире, то оно возникает по воле богов. В самом деле, вся последовательность рабства координируется с божественным господством, ибо господство вовсе не относится к вещам того же порядка, что и рабство, напротив, в паре этих двух обсуждаемых сопряженных эйдосов первое оказывается высшим, а высшее всегда должно властвовать над низшим.

---

(1) См.: *Платон.* Тимей, 48a2–3. (2) Ср.: *Платон.* Федон, 97c1–d1.

Значит, в то время как вся последовательность вещей, проистекающая из рабства-в-себе, стоит ниже господства-в-себе, совершенно естественно, что боги оказываются господами в согласии с собственной силой, позволяющей им осуществлять это господство. При этом всеобщие боги не станут ограничивать свою власть лишь повелениями частным богам[96], напротив, вследствие своего превосходства они властвуют также и над людьми, причастными рабству-в-себе, превращающему худших в рабов лучших.

— Стало быть,— продолжал <Парменид>,— и знание само по себе, знание как таковое, окажется знанием истины как таковой, истины самой по себе? 944

— Разумеется.

— Далее, любое знание как таковое будет знанием о каждом сущем как таковом, не правда ли?

— Да. [134a3–8]

Божественное знание прославляет Сократ и в «Федре». Там он описывает восхождение всеобщих душ к умопостигаемо-умным чинам и упоминает, что они *созерцают саму справедливость, саму рассудительность, само знание*[1] и в результате обретают сущность, общую со средним чином умопостигаемо-умных богов. В данной связи он утверждает, что в этом промежуточном чине располагается истина, истоком которой оказываются умопостигаемые боги; такая истина сияет умопостигаемым светом для всех промежуточных божественных родов. Следовательно, <Сократ> также связывает знание с истиной. Данный вывод был доказан мною и моим вождем, когда мы исследовали боговдохновенные интуиции Сократа в «Федре»[97].

Итак, если в комментируемом диалоге, рассуждая об эйдетических устроениях, <Парменид> утверждает, что *знание как таковое окажется знанием истины как таковой*, то в этом нет ничего удивительного. В самом деле, в горнем мире знание, истина и все эйдосы, располагающиеся в соответствующем чине, участвуют в знании как таковом и в истине как таковой. Первому они причастны, поскольку высшее знание как раз и делает все в горнем мире умным, ибо знание как таковое есть вечное и однородное мышление о вечных предметах. В истине же как таковой божест-

[1] *Платон.* Федр, 247d5–7.

венное участвует потому, что ее свет, будучи умопостигаемым, дарует частицу умопостигаемой силы также и ему.

Поскольку чинов промежуточных эйдосов множество (действительно, одни из них, как говорят[98], являются высшими, единовидными и умопостигаемыми, другие — хранительными и связующими все, а третьи — телесиургическими; последние способствуют всем вещам в их возвращении),— так вот, вследствие названной причины наряду с единым знанием <Парменид> упоминает и о многих знаниях. В самом деле, они, вместе со светом истины распространяясь за пределы высшего, пронизывают все роды сущих. Таково единое в каждом чине, а также умопостигаемое, с которым сопряжено мышление.

Стало быть, наряду со всеобщим мышлением о всеобщем
945 умопостигаемом существует и множество видов мышления, объединенных со многими умопостигаемыми предметами. Стало быть, рассматриваемым сейчас эйдосам присущи мысли, объединенные с собственными для них умопостигаемыми предметам, которые совершенно внеположны нашему знанию. Напротив, если вспомнить об умных эйдосах, то они, невзирая на свою обособленность от нас, все равно, поскольку мы гипостазировались непосредственно от них, некоторым образом присутствуют в нас и у нас имеется знание о них; более того, при их посредстве мы способны ведать и о непознаваемом превосходстве высших божественных эйдосов.

Тем не менее мы не должны придерживаться того же мнения, как и некоторые из друзей Платона[99]: божественное знание само не ведает ни о чем и лишь другое обретает благодаря ему способность познания. Действительно, все божественное в первую очередь воздействует на самое себя, а значит, полагает начало собственному своеобразию в себе: причина жизни наполняет жизнью в первую очередь самою себя, а причина совершенства первой дарует совершенство себе. Значит, и то, что оказывается для другого хорегом познания, прежде всего остального само будет обладать знанием о сущих — ведь даже наше собственное знание, хотя оно является лишь отражением знания-в-себе, познает в первый черед не другое, а самое себя. Действительно, если бы это было не так, какое еще знание могло бы задаваться вопросом о том, чем именно является наше знание? Разве не будет результатом одной и той же силы такая его соотнесенность с вещами, что оно одновременно и существует, и познает? Стало быть, в ходе познания своих предметов, знание познает и самое себя как знание о них.

Далее, неверен также следующий подход. Все знания, как правило, являются знаниями о каких-то определенных предметах познания, и лишь божественное знание есть знание о знании, а вовсе не о некоем предмете. Как раз в этом-то якобы и состоит его особенность. В самом деле, если бы другие знания были рядоположны единому знанию, оно само познавало бы их, а также все сопряженные с ними предметы познания, поскольку знания и предметы есть то, что они есть, лишь по отношению друг к другу. Однако, коль скоро на самом деле единое знание обособлено от многих и не обращено к ним, оно пребывает в самом себе, и с ним сопряжен собственный для него простой предмет познания. И подобно тому как знание о самом себе является простым и однородным, соответствующее познаваемое оказывается единичным и содержит в себе все другие предметы познания.

Таким образом, знание-в-себе оказывается причиной способности познавать не только для участвующего в нем, но
и в первый черед для самого себя. Действительно, данное зна- 946
ние является сущностью, причем таковой оно оказывается, поскольку является знанием о самом себе и о сущем, ибо высшее знание не будет ни свойством, ни качеством — оно станет выступать лишь как самосовершенное наличное бытие, принадлежащее себе и обоснованное в себе; познавая, оно обращается к первому предмету познания, каковым оказывается простое сущее, поскольку именно ему и посвящено первое знание, точно так же как простой ум сопряжен с простым умопостигаемым, а простое ощущение — с простым чувственно воспринимаемым. Что же касается многих знаний-в-себе, следующих за первым, то они являются своего рода выходами за пределы обсуждаемого единого знания-в-себе, сопряженными со множествами сущих, входящими в состав сущего, связанного с единым знанием; единое оказывается многим, и то же касается и знания. Единичное в нем объединено с единым, сопряженным с сущим, и как раз его-то и познает единое в таком знании. Множество, напротив, постигает не только множества сущих, которые охватывает вышеназванное сущее, но и само множество; в одном случае речь идет о познающих сущностях, а в другом — о познаваемых[100] ипостасях. Как раз их-то единое единство и соответствует простым ипостасям эйдосов.

— А наше знание не будет ли знанием нашей истины? И в свой черед отдельному нашему знанию не слу-

чится ли быть знанием об отдельном сущем в нашем мире?

— Непременно. [134a9–b2]

Мы со своей стороны некоторым образом участвуем в истине, однако не в той, которой причастны высшие эйдосы, а лишь в дарованной нашему чину в ходе демиургии; наше знание есть знание именно о такой истине. Есть также знания, оказывающиеся, в отличие от общего знания, дарованного нам, частными; каждое из них изучает специфический предмет познания. Одни такие знания исследуют становление во всем его многообразии, другие — всеобщую природу, третьи — сверхприродные ипостаси сущих. Какие-то знания прибегают к помощи ощущений и при их посредстве выполняют собственное дело, какие-то нуждаются в некоем оформляющем постижении, свойственном фантазии, какие-то довольствуются рассуждениями, основанными на мнении, какие-то обращаются в рассуждении к самим
947 себе, а какие-то возводят свойственный нам рассудок к уму.

Знания перечисленных типов Сократ разграничивает в «Филебе»; там он подчеркивает разницу между чистым и несмешанным в них и тем, что таковым не является. Он утверждает, что одни знания, а именно — те, которые опираются на ощущения и потому оказываются лишь вероятностными, не являются чистыми, другие же, не связанные с ощущением, будут чистыми и строгими знаниями[1]. В том же диалоге он отводит первое место среди всех искусств трем: искусствам счета, измерения и взвешивания[2]; впереди этих искусств, как их понимают простые люди, он ставит их вариант, фигурирующий в рамках философии, а над искусствами в качестве части философии располагает саму диалектику как таковую, воплощающую в себе высшую чистоту ума и рассудка.

Итак, в то время как имеется описанная разница между знаниями, очевидно, что любое знание всегда выносит суждение о собственном для него предмете познания. Среди них имеются такие знания, которые основаны на припоминании о сущих. Например, геометрия рассматривает некое представление о фигуре, свойственное нам, арифметика в своих доказательствах раскрывает единый эйдос чисел, другие же знания занимаются построением теории собственных частных предметов познания, располагающихся в нашем мире. При этом, разумеется, необ-

[1] См.: *Платон.* Филеб, 59c2–6. [2] См.: Там же, 55e1–3.

ходимо весьма строго трактовать сам термин «знание» и между делом не распространять его также на искусства — это привело бы к необходимости исследовать также и их идеи, поскольку искусства, изображения изображений, появились у нас лишь вследствие нашей собственной нужды в них; они только подражают подлинным знаниям.

Стало быть, раз мы утверждаем, что существуют идеи привходящих признаков, в своем совершенном состоянии воплощающихся в сущности, однако нет идей таких признаков, которые гипостазируются в другом лишь по случайности и оказывающихся словно довесками к эйдосам, уже являющимися совершенными (к этому выводу мы пришли выше[1] — привходящие признаки последнего вида оказываются просто отголосками эйдосов, изначально гипостазировавшихся в горнем мире), мы должны считать, что искусства, отражения знаний, рождаются в нашем мире, в то время как сами знания дарованы нам свыше, поскольку они являются следствиями знаний в горнем мире; именно по этой причине мы способны совершить восхождение к знаниям как таковым и уподобиться уму.

Коль скоро в горнем мире должно существовать единое знание, предшествующее многим,— знание об истине как таковой, 948
в то время как многие знания будут знаниями об отдельных истинах (поскольку предметом познания для каждого из них оказывается какая-то определенная истина), необходимо утверждать, что и в нашем мире, хотя у нас и имеется множество знаний, существует единый и всеобщий вид знания самого по себе, не образующийся из многих отдельных знаний и не сочетающийся с ними, а изначально существующий самостоятельно. При этом многие знания разделяют между собой его единую силу и каждое исследует собственный для него предмет познания, все же они вместе взятые восходят к высшему знанию и обретают в нем свое начало. Таким образом, наше знание отличается от божественного, однако при его посредстве мы обретаем способность совершить восхождение к высшему знанию.

И не следует, как это делает кое-кто[101], считать, будто мы обретаем способность познавать умопостигаемые эйдосы лишь потому, что в нас располагается сам умопостигаемый космос. В действительности такие эйдосы обособлены от нас, они оказываются лишь п р и ч и н а м и нашей сущности. Не стоит также утверждать, будто какая-то часть души пребывает в горнем мире

(1) См.: Наст. соч., 826.27–827.26.

и при ее посредстве нам как раз и удается прикоснуться к умопостигаемому. Ведь то, что всегда пребывает в высшем, пожалуй, не могло бы оказаться сопряженным с тем, что некоторым образом отпадает от собственного для него мышления; не могли бы эти два компонента также входить в состав одной и той же сущности. Далее, не следует считать нашу душу подобосущной богам, ибо породивший нас отец изначально создал нашу ипостась из *второго и третьего*[1].

Тем не менее некоторые пытаются прибегнуть к перечисленным утверждениям, дабы дать ответ на следующий вызывающий трудности вопрос: каким именно образом мы, несмотря на свое падение вот в этот мир, сохраняем способность познавать сущие, при том, что знание о них, безусловно, имеется у тех душ, которые не являются падшими, бодрствующих и трезвых, у тех, уделом которых не может быть какое-либо падение? В противовес мнениям этих людей необходимо сказать следующее. Мы, пребывая в собственном чине, способны созерцать сущностные изображения всеобщего и при их посредстве обращаться к самому всеобщему; на основании тех его символов, которые мы имеем перед своим взором, мы мыслим сущие не[102] как нечто рядоположное нам, а опосредованно, по неким вторичным признакам, настолько, насколько это возможно для нас, находящихся в свойственном нам положении. Напротив, вещи, располагающиеся в нашем мире, мы познаем непосредственно, поскольку воспринимаем такие вещи как некое единство предмета познания и знания о нем.

949 — *Однако эйдосов самих по себе, как ты и признаешь, мы в себе не имеем и быть их у нас не может.*

— *Конечно, нет.*

— *И при этом роды в том виде, в каком существует каждый из них, некоторым образом познаются самим эйдосом знания?*

— *Да.*

— *Которым мы не обладаем?*

— *Не обладаем.*

— *Следовательно, ни один эйдос не познается нами, поскольку мы не причастны знанию самому по себе.*

— *Похоже, нет.* [134b3–13]

---

[1] *Платон*. Тимей, 41d7.

В комментируемом пассаже <Парменид>, опираясь на сформулированные им выше аксиомы, делает следующий вывод. Обособленные эйдосы существуют сами по себе. Поскольку они существуют самостоятельно и принадлежат себе, они не располагаются в нас. Раз они не находятся в нас, значит, они не являются рядоположными нашему знанию. Не будучи рядоположными нашему знанию, они непознаваемы для него. Следовательно, обособленные эйдосы непознаваемы для нашего знания. Действительно, они оказываются предметом созерцания для одного только божественного ума; таковы все эйдосы, и в первый черед те, которые потусторонни умным богам. В самом деле, ни ощущение, ни знание, основанное на мнении, ни чистый рассудок, ни умное знание, свойственное нам, не приводят душу в соприкосновение с высшими эйдосами. Лишь сияние, исходящее от умных богов, озаряет тех из нас, кто способен соприкоснуться с высшими умопостигаемо-умными эйдосами, как сказал один боговдохновенный человек[103].

Стало быть, природа умопостигаемо-умных эйдосов непознаваема для нас, поскольку знание о них превышает возможности нашего мышления и частных интуиций нашей души. Именно по этой причине Сократ в «Федре», как мы сказали выше[1], уподобляет созерцание их *посвящению в таинства и получению сана эпоптов*[2], когда описывает восхождение душ к поднебесному своду, к небу и к сверхнебесному месту[3], называя при этом зрелища, открывающиеся им, *видениями непорочными, непоколебимыми, простыми и счастливыми*[4]. По крайней мере, мы уже давно доказали в своем комментарии к «Палинодии»[5][104], что все соответствующие чины занимают промежуточное положение между умными и первыми умопостигаемыми богами, при- 950
чем, как я полагаю, использовали мы при этом весьма очевидные подходы.

Итак, ясно, в каком смысле комментируемый пассаж несет в себе зерно истины. Как уже было сказано выше[6], знание об умных эйдосах заложил в нас демиург, отец душ; знание же о том, каковы именно эйдосы, располагающиеся в чинах, стоящих выше ума, внеположно нашим интуициям, оно является спонтанным знанием, доступным лишь боговдохновенным душам. Таким образом, сделанный сейчас вывод есть лишь следствие из наших догматов, касающихся умопостигаемых и одно-

[1] См.: Наст. соч., 931.27-30. [2] *Платон.* Федр, 250c4. [3] См.: Там же, 247a8–d1. [4] Там же, 250c2–3. [5] См.: Там же, 243b2–3. [6] См.: Наст. соч., 946.26-29.

временно умных эйдосов; как раз это-то и имеет в виду <Парменид>, когда говорит, что *мы не причастны знанию самому по себе, познающему отдельные роды сущих самих по себе.*

При этом под *родами сущих* [105] следует понимать не те роды, которые фантазия вырабатывает как нечто общее в результате рассмотрения многих вещей, и не те, которые гипостазируются словно некие общие логосы, ибо роды, о которых речь идет в этих двух случаях, оказываются чем-то позднейшим по сравнению с самими сущими. Здесь имеются в виду все те роды, которые обладают всеобщей порождающей силой и в качестве причины предшествуют порождающей способности, свойственной частным эйдосам. В самом деле, роды в нашем мире (которые упоминаются в контексте «роды и виды») либо в фантазии связываются с бóльшим числом вещей, нежели виды, либо категориально определяют больше вещей, чем виды. Точно так же и в горнем мире роды оказываются эйдосами, располагающимися ближе к началу, наиболее совершенными и всеохватными среди всех остальных; по своей простоте и порождающей силе они стоят надо всеми теми эйдосами, которые они объемлют. Как раз такие роды и познаются знанием, берущим свое начало свыше и в едином и однородном постижении собирающем воедино все множественное знание, и во всеобщности объемлющем частное. То же пытается делать и наше знание, всегда стремящееся рассматривать выходы сущих за пределы своих причин, однако оно занимает второе место после высшего.

— Значит, для нас непознаваемы ни прекрасное само по себе как таковое, ни благо, ни вообще все то, что, как мы полагаем, является идеями самими по себе.

— Кажется, так. [134b14–c3]

Начало прекрасному и благу для всех последующих родов
951 богов полагается в высшем, первом чине умопостигаемого. Во всяком случае, промежуточные устроения эйдосов надлежащим образом воспринимают их выход за свои пределы. С помощью блага они становятся совершенными, обретают должное состояние и не испытывают какого-либо недостатка, а при посредстве прекрасного оказываются предметами любовного вожделения для последующего, обращают вышедшее за свои пределы к высшему и связуют разделенные причины. Действительно, возвращение к прекрасному связывает, объединяет и словно сплачивает все вокруг единого центра.

Итак, они (я имею в виду прекрасное и благо) скрыто и единовидно присутствуют в первом, а затем в различных чинах обретают такой облик, который свойствен каждому из них. Таким образом, нет ничего удивительного в существовании следующих чинов прекрасного: *[1]* познаваемого при посредстве лишь ощущения, *[2]* воспринимаемого во мнении, *[3]* видимого для рассудка, *[4]* постигаемого *мышлением с рассуждением* [1], *[5]* доступного для чистого мышления, и, наконец, *[6]* непознаваемого, совершенно обособленного и существующего самостоятельно, которое может быть постигнуто только благодаря свету, излучаемому им.

> *— Обрати внимание вот на какое еще более ужасное обстоятельство.*
> *— На какое?*
> *— Признаешь ли ты или нет: если существует какой-то род знания сам по себе, он будет куда более строгим, нежели знание, имеющееся у нас? И не так ли обстоит дело и с красотой, и со всем остальным?*
> *— Да.* [134c4–9]

Предшествующие рассуждения, если мы взглянем на них с теологической точки зрения, шаг за шагом описывали восхождение к умопостигаемым и одновременно умным эйдетическим устроениям. В самом деле, несмотря на то что, вообще говоря, они являются ложными и апоретическими в применении к умным эйдосам, все они вполне истинны и боговдохновенны по отношению к тем эйдосам, которым посвящено нынешнее рассуждение; они возводят нас к высшему и изначальному, умопостигаемому чину эйдосов.

Стиль комментируемого рассуждения остается апоретическим, поскольку в основу рассмотрения положены умные эйдосы, но, в согласии с истиной, описывает оно своеобразие первых эйдосов. По крайней мере, вывод, что эйдосы не познают вещи нашего мира и не властвуют над ними, как это будет доказано чуть ниже, в применении к демиургическим идеям неверен. Действительно, вещи в нашем мире гипостазируются благодаря этим демиургическим идеям, руководящим их созданием и делением на всевозможные атомарные эйдосы. Значит, заведомо 952
предполагается, что они должны осуществлять промысел и на-

---

[1] *Платон.* Тимей, 28a1.

чальствование над вещами. Что же касается первых, более всего единичных, подлинно-умопостигаемых идей, то в применении к ним данный вывод совершенно верен. Ведь они первыми появляются от сущего в умопостигаемом уме — единовидно, объединенно и в целом, ибо они содержат в себе отеческие причины наиболее общих и всеохватных родов. Они стоят выше разделенного знания о вещах нашего мира и непосредственно не господствуют над чувственно воспринимаемым.

В самом деле, умопостигаемые боги оказываются господами богов, появившихся от них, а знание их потусторонне всем остальным божественным знаниям. Платон отмечает именно этот момент и в комментируемом пассаже начинает делать логический вывод, что умопостигаемые боги не будут нашими господами и что они не станут познавать человеческие дела. Действительно, подлинные причины и силы, властвующие над нами и нашими делами, располагаются в чине умных богов. Напротив, силы умопостигаемых богов стоят выше любого деления, ибо они производят на свет все разом, будучи объединенными и простейшими причинами, и творчество, и знание их являются едиными, совокупными и единовидными.

Скажем, высшая умопостигаемая причина небесного рода порождает все небесное: и богов, и ангелов, и демонов, и героев, и <чистые> души. Однако производит она их на свет не в том смысле, в каком они будут демонами или ангелами как таковыми (ибо подобное действие свойственно частным причинам и идеям, существующим по отдельности, распределение которых во множестве создали умные боги), а в том, в каком все соответствующие роды оказываются божественными и небесными и в каком их наличное бытие объединено с богами.

То же самое касается и любой другой причины. Например, умопостигаемая идея всего *пешего и сухопутного*[1] не могла бы, пожалуй, быть признана господствующей над отдельными существами, принадлежащими к любому отдельному виду, поскольку такое господство должны осуществлять эйдосы, выделившиеся из нее и образовавшие множество. Однако эта идея оказывается словно попечителем всех существ, подпадающих под нее, вместе взятых, поскольку они образуют единый род. Действительно, близкое к единому гипостазируется как общее и единовидное, в отличие от всего того, что частным образом следует за ним и оказывается по преимуществу множественным. То же самое

[1] *Платон.* Тимей, 40a1–2.

касается и всех остальных умопостигаемых идей, которые объемлет умопостигаемый ум. 953

Впрочем, эти вопросы во всех подробностях мы рассмотрим ниже. Учение Платона о промысле яснее всего излагает афинский гость, когда доказывает, что боги познают все и обладают силой, управляющей всем [1]. Однако и в комментируемом диалоге, хотя, пожалуй, и не в самый подходящий момент, <Платон> тем не менее, как это принято, завершает рассмотрение апорий, относящихся к эйдосам, упоминанием о промысле. Поэтому мы также должны вкратце рассмотреть последний [106].

Итак, совершенно очевидно следующее. Когда Парменид формулирует апорию, касающуюся знания божественного обо всем и его власти надо всем, он прямо в первой фразе указывает на ложность соответствующей гипотезы. В самом деле, тот факт, что он назвал логический вывод, вытекающий из данной апории, *еще более ужасным*, нежели тот, который следует из предшествующей, я полагаю, совершенно недвусмысленно указывает нам на его осведомленность о рассуждениях людей, отрицающих божественный промысел. Действительно, утверждение, что боги не познаются нами, хотя мы логичны и умны и, в согласии со своей сущностью, несем в себе нечто божественное, оказывается ужасным, однако еще более ужасным оказывается отрицание знания у божественного. Ведь первое приводит к выводу о невозможности нашего возвращения к божественному, а второе подразумевает существование какого-то препятствия на пути благости богов, распространяющейся на все; первое слишком вольно трактует нашу собственную сущность, а второе — божественную причину.

При этом слова *«еще более ужасное»* подразумевают отнюдь не то, что выдвигается более значимая апория (в этом смысле ужасными обычно именуются те, кто побеждает силой своих доводов), а то, что при виде ее люди, обладающие умом, должны испытывать еще больший страх и трепет. В самом деле, при принятии подобного допущения нужно будет сделать вывод о расторгнутости единства сущих; божественное окажется обособленным от космоса, ибо его сила не будет распространяться на все вещи; умное знание тогда не сможет описывать все без изъятия; придется отказаться от представления о демиургии как таковой и отрицать существование упорядоченности, возникающей в космосе по воле обособленных причин, а так-

---

[1] См.: *Платон.* Законы, X, 903b4 и далее.

же благости, по единому волению единично наполняющей все
954 благами. Ничуть не меньшего внимания заслуживает и то смятение, которое будет внесено в дела благочестия. Действительно, разве будет свойственна людям общность с богами, когда будет поставлено под сомнение знание последних о вещах нашего мира? Исчезнут и превратятся в ничто все служение божественному, все установления храмов, все клятвы, в которых в свидетели привлекаются боги, а также все представления о них, не внушенные обучением, то есть изначально существующие в душах. Разве можно будет говорить о дарах богов людям, если среди них не станет располагаться умных мер, отмеряющих достоинства тех, кто претендует на эти дары, коль скоро боги не будут обладать знанием обо всех наших действиях и претерпеваниях и обо всех наших замыслах, хотя бы мы их и не исполнили?

Естественно, <Парменид> называет рассуждение, из которого проистекают подобные следствия, ужасным — не в смысле его чрезвычайной силы и невозможности ему воспротивиться, а потому что оно внушает глубочайший ужас. Ведь если сомнение, хотя бы в одном из божественных установлений, уже оказывается делом нечестивым, то разве могло бы не внушать несказанный ужас опровержение *всего* предания, относящегося к богам, искажение, оказывающееся новейшим изобретением? Впрочем, из приведенных слов явствует, что сам <Платон> осуждает гипотезу о неосведомленности богов в делах управления нами и предпочитает тот подход, в согласии с которым бог и познает, и создает все. Однако некоторые из тех, кто жил после него, пытались опровергнуть его рассуждения. Поэтому давайте обсудим данный вопрос до той степени, которой будет достаточно для рассмотрения комментируемого пассажа.

Итак, кое-кто из последователей <Платона>[107] выражал сомнения вот в чем. Непостоянство вещей в нашем мире и их движение то в одном, то в другом направлении подразумевают отсутствие божественного промысла над ними. В самом деле, те факты, что вещи в нашем мире именуются возникающими по воле случая, что им присуще кажущееся неравенство в жизни, а также что материальным телам свойственно беспорядочное движение, предоставляют в распоряжение этих людей аргументы в пользу того, что вещи не подчинены промыслу (τῆς ἀπρονοησίας). Кроме того, и те положения, что бог не должен владеть вещами во всех перипетиях их разнообразных и многоразличных соотношений и не может быть причиной их отпадения от своего блаженства, также заставляют этих людей прийти

к приведенному ошибочному выводу. Далее, страдания нашей души и смятение, обуревающее ее, когда она переходит в низшее свое состояние, в котором вынуждена заботиться о теле, как 955
они полагают, окажутся свойственными и богу, если приписать ему заботу о вещах в нашем мире. Еще одной причиной подобного вывода оказывается то, что знания о различных вещах отличаются друг от друга: чувственно воспринимаемое познается ощущением, мнящееся — мнением, научные объекты — наукой, а умопостигаемое — умом[108]; полагая, что богу не свойственно ни ощущение, ни мнение, ни научное знание, но что ему присущ лишь нематериальный и чистый ум, эти люди отказывают ему в знании обо всем неумопостигаемом. Ведь если бог внеположен материи, значит, он с неизбежностью будет свободен от всех восприятий, обращенных на материю, а, будучи чистым от них, он не сможет познавать сущие в материи. Следовательно, вот на каком основании некоторые, как я сказал, отрицают знание бога о чувственно воспринимаемых вещах и его промысел о них. Впрочем, утверждают они, отсутствие у него знания и промысла об ощущаемых предметах будет следствием не его слабости, а того, что ему свойственна высшая познавательная энергия. Ведь и те, чьи глаза полны света, не в состоянии созерцать располагающееся в космосе, ибо их зрение способно воспринимать только высшее. И еще эти люди утверждают: многих вещей лучше не знать[(1)]. Например, тем, кто пребывает в состоянии божественной одержимости, лучше не ведать о вещах, уничтожающих эту божественную одержимость, а ученым лучше не иметь представления о людях, пятнающих собой достоинство науки.

Другие[109], приписывая богу знание о чувственно воспринимаемых вещах, с тем чтобы иметь возможность доказать свойственность ему промысла о них, утверждали, будто его восприятие обращено на внешнее; эти люди придерживались того мнения, что он словно пронизывает чувственно воспринимаемое и соприкасается с тем, чем управляет, а значит, как бы подталкивает отдельные вещи к неким действиям, ибо он присутствует во всех них в пространственном смысле. Действительно, никак иначе он вершить свой промысел о вещах при таком подходе, пожалуй, не мог бы.

Третьи[110] говорили, что бог познает себя, а для осуществления промысла о чувственно воспринимаемом никак не нуждает-

(1) Ср.: *Аристотель.* Метафизика, XII.9, 1074b32–33.

ся в знании о нем. Напротив, он производит на свет все и управляет своим потомством благодаря собственному бытию, не обладая при этом никаким знанием об этом потомстве. И в этом нет ничего удивительного: природа созидает, не имея какого-либо знания или фантазии, бог же превосходит ее тем, что он
956 обладает неким знанием, хотя оно и не посвящено тому, что он создает.

Итак, вот к каким рассуждениями прибегают разные мыслители, дабы подкрепить свои представления — либо о том, что бог неотделим от внутрикосмических предметов, либо о том, что ему не присущи знание о последующем и сопутствующий знанию промысел. Мы же утверждаем, что все они придерживаются, с одной стороны, правильного, а с другой — неправильного мнения. В самом деле, поскольку бог вершит свой промысел о вещах, последние не могут оставаться неупорядоченными. Кроме того, бог не может сталкиваться в осуществлении промысла с какими-либо препятствиями. Далее, он, разумеется, не в состоянии познавать чувственно воспринимаемое при посредстве ощущения, которое является своего рода претерпеванием. Вот в каком отношении воззрения людей, придерживающихся мнения о существовании божественного промысла, пожалуй, можно считать верными. Однако, поскольку они не ведают об обособленной силе и единовидном знании богов, они, как мне представляется, отклоняются от истины.

Мы зададим вот какой вполне естественный вопрос: разве не действует все действующее в согласии с собственной силой и природой? Разве не свойственно ему действовать в соответствии со своим чином, который оно занимает по сущности, например, природе — физически, уму — умно, а душе — душевно? И если возникающее вследствие множества разнообразных причин будет самотождественным, то разве каждая из этих причин потому станет действовать не в согласии с собственной силой, а в соответствии с природой этого возникающего? Разве будут человек и Солнце порождать человека одним и тем же способом [1]? Разве, поскольку возникающее окажется единым, оба названных действующих начала станут созидать одинаково, а вовсе не в согласии с природой каждого из них: одно — частным образом, несовершенно, преодолевая многочисленные трудности, а другое — без всяких хлопот, при посредстве собственного бытия и в целом? Даже заикаться об этом бессмысленно,

[1] Ср.: *Аристотель*. Метафизика, XII.5, 1071a13 и далее.

ибо божественное, разумеется, всегда действует одним способом, а смертный род — совершенно другим.

И если дело обстоит именно так и все действующее действует сообразно собственной природе и чину: одно — божественно и сверхъестественно, другое — естественно, а третье — как-то иначе, очевидно, и познающее познает в соответствии со своей природой. Стало быть, даже если познаваемое окажется единым и тождественным, нет никакой необходимости в том, чтобы и познающее обращалось к предметам своего познания как единое и тождественное. Действительно, белое могут познавать и ощущение, и мнение, и наш собственный ум, однако познавать его они будут отнюдь не одним и тем же способом. Например, чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι) белого ощущение постигнуть не 957
способно. Кроме того, мнение воспринимает предметы своего познания вовсе не так, как ум, ибо последний изучает их причины, а первое — лишь то, что́ они есть. По крайней мере, именно этим, как мы полагаем, и отличается истинное мнение от знания: первое познает лишь само по себе то, что́ есть та или иная вещь, и потому оказывается не вполне состоятельным, а второе соотносит предмет своего познания с его причиной и потому способно постичь его куда лучше.

Далее, разве само умопостигаемое не познается досточтимым умом[111], хотя, как было сказано, познаем его и мы, однако вследствие отличия в познавательной силе вовсе не тем же способом, что и ум? Следовательно, знание находится в том же положении, в каком от природы пребывает познающее. Напротив, не подобает, чтобы познаваемое по природе познавалось всеми познающими в соответствии с тем, в каком положении оно находится. Наоборот, лучшим способом его познает то, что само является лучшим, а худшим — стоящее ниже. Стало быть, разве может вызывать удивление тот факт, что бог познает все так, как это ему положено по природе: делимое — неделимо, множественное — однородно, рожденное — вечно, а частное — в общем? Он, попросту говоря, познает отдельное иначе, нежели это свойственно самому отдельному. Благодаря тому, что он обладает именно таким знанием, он и руководит рождением всех вещей: поскольку он познает их при посредстве простых и объединенных знаний, он дарует отдельным вещам бытие и открывает им путь к его обретению.

Например, слух воспринимает слышимое одним способом, а ощущение вообще постигает чувственно воспринимаемое совсем другим; идущий впереди ощущения рассудок познает

и ощущаемое, и все другое, непостижимое для ощущения, третьим. Далее, вожделение направлено на одно, а гнев обращен на другое, и возможность свободного выбора побуждает нас предпочесть то или иное. Тем не менее существует единая жизнь, приводящая душу в движение во всех ее названных состояниях. Именно потому что есть такая жизнь, мы и говорим: «я вожделею», «я гневаюсь», «я предпочитаю». Жизнь сочетается с разными нашими чувствами и сопряжена со всеми ими, поскольку является силой, обращенной к любому предмету стрем-
958 ления. И прежде чувств и единой жизни существует душевное единое, тот персонаж, от лица которого говорится: «я чувствую», «я рассуждаю», «я стремлюсь», «я хочу». Это единое чутко следит за всеми душевными энергиями и всегда сопрягается с ними, ибо в противном случае мы не могли бы познавать их и выявлять их отличия друг от друга, поскольку не существовало бы никакого единого, познающего их и неделимо располагающегося в нас, которое дополняло бы общее ощущение и предшествовало бы мнению, вожделению и свободной воле, ведало бы их знания и неделимо собирало бы в себе их стремления, в каждом случае говоря: «я» и «действую».

Разве тогда можно не поверить, что неделимое знание бога, не будучи ощущением, познает чувственно воспринимаемое; не будучи делимым, оно воспринимает делимое тем способом, который ему подходит; непространственно присутствуя в сущих, располагающихся в пространстве, оно ведает их, хотя ему и не свойственно какое-либо пространственное присутствие в них; оно дарует всем вещам нечто, доступное для восприятия каждой из них, оставаясь тем не менее обособленным от них? Значит, неустойчивое в зримом мире бог будет познавать вовсе не неустойчиво, а в строгой определенности, многоизменчивое[112] — не с разных точек зрения, но всегда одинаково, разнообразное же — отнюдь не в его предметном многообразии.

Действительно, бог благодаря собственному мышлению познает все то, причиной чего он является, поскольку обладает куда более точным знанием, нежели то, которым могли бы обладать сами знания, рядоположные предметам своего познания. Стало быть, божественное знание лишено внеположного ему предмета, поскольку познающее в этом случае пребывает в себе и, ведая лишь себя, знает также и все. Такое познающее не нуждается ни в ощущении, ни во мнении, ни в науке, чтобы познавать ощущаемое. В самом деле, подобным познающим будет тот, кто произвел на свет все вещи; он в своих бездонных мыслях в качест-

ве причины в единой простоте объемлет объединенное знание о них.

Приведем вот какой пример. Если бы кто-нибудь, снарядив корабль, посадил бы на его борт людей, создателем которых был бы он сам, вверил бы этот корабль морю, повернул бы вспять ветры, поскольку он владеет искусством Эола, и оставил бы корабль нестись по волнам, причем сделал бы все это силой соб- 959
ственной мысли, словно представив описанное в своей фантазии, а затем гипостазировав во внешнем мире то, что в фантазии до этого располагалось в нем самом,— так вот в этом случае было бы очевидно, что он содержит в себе причину всего того, что случится с кораблем по воле ветров в море, и, созерцая собственные мысли, одновременно создает и познает внешние предметы, никак не нуждаясь в обращении к ним.

Именно так и даже в еще большей мере божественный ум, содержащий в себе причины всего, одновременно и гипостазирует, и созерцает все, не покидая собственного *наблюдательного пункта* (1). И если один ум является общим, а другой — частным, то ясно, что мышление обо всем у того и у другого не будет одним и тем же. Напротив, для первого умопостигаемое окажется общим и нерасторжимым, и знание о нем также будет всеобщим и нераздельным, а для второго оно предстанет как совокупность эйдосов, развернутая во множестве и в протяженности. Вот в каком смысле знание ума будет единым и многообразным.

И нам не следует удивляться тем орфическим стихам, где теолог говорит:

Здесь ведь жилище Зевеса; пред взором отца неуклонным
Все проживают: бессмертные боги и смертные люди,
То, что бывало, и то, что возникнет в дальнейшем, позднее (2).

Ведь <Зевс> наполнен всем умопостигаемым, он содержит в себе разделенные причины всех вещей. Он порождает и людей, и все остальные существа вместе со всеми их собственными признаками, а не ограничивается тем, что делает каждое существо божественным, как поступает идущий впереди него умопостигаемый отец. Вот почему <Зевс> именуется отцом разделенного по видам и о нем говорится, что он пронизывает все; напротив, отцом разделенного по родам будет <Фанет>. <Зевс>, разумеется, является отцом всего, однако в куда большей мере таким отцом

(1) *Платон.* Политик, 272е5. (2) Орфика, фр. 169.

окажется <Фанет>, причем отцом всего он будет в той мере, в какой каждый предмет участвует в божественной силе.

<Зевс> обладает знанием обо всех человеческих делах, причем как в частности, так и в общем, наряду с другими, ибо в нем в числе прочих располагается причина человека, отличающаяся от всех остальных причин и в то же время соединенная с ними. Напротив, <Фанету> присуще единичное и нерасторжимое зна-
960 ние обо всем разом, например о человеке — постольку, поскольку тот является одним из сухопутных живых существ. В самом деле, в горнем мире есть сухопутное <живое существо>[113], совокупная причина всех существ на земле: богов, ангелов, демонов, героев, душ, животных и растений. Там располагается и единое знание обо всех таких существах вместе взятых, об их едином роде, а вовсе не о человеческих делах отдельно взятых[114]. И подобно тому как в нашем мире, согласно Аристотелю[1], более общие знания оказываются знаниями в большей мере, нежели те, которые стоят ниже их, и они больше подходят уму (ибо используют бóльшие по своему охвату логические выводы), точно так же и среди богов лучшие и самые простые мысли предвосхищают в себе все мысленное разнообразие.

Итак, первое знание о человеке, располагающееся среди богов, есть знание о нем как о сущем; оно оказывается единой мыслью, познающей все сущее как единое в его едином единстве. Второе — знание о человеке как о вечном сущем, ибо оно, словно единая причина, единовидно объемлет все вечно сущее. Затем идет знание о человеке как о живом существе, так как оно рассматривает живое существо в качестве некоего единства. Нижестоящее знание постигает человека как подпадающее под тот или иной род, например под род сухопутных существ; такое знание будет единой мыслью обо всем соответствующем роде как о едином; значит, именно в его рамках появятся первые деление и разнообразие, сочетающиеся с простотой. Впрочем, с этим знанием еще не будет соотноситься мысль об одном лишь человеке, ибо вовсе не все равно, мыслить ли в качестве чего-то единого все земное или человека как такового. Следовательно, первая мысль о человеке в собственном смысле будет присуща демиургическим и вообще умным божественным чинам, поскольку эйдос человека выделяется из числа всех остальных именно здесь. Стало быть, мы только что доказали: <бог> владеет знанием о человеческих делах и одновременно властву-

(1) Ср.: *Аристотель.* Вторая Аналитика, I.24, 85b14 и далее.

ет надо всем, причем все оказывается божественным и участвует в каком-то божественном своеобразии.

Впрочем, об этом, мне кажется, достаточно. Вполне очевидно, что господство-в-себе и знание-в-себе располагаются в первом чине идей. В самом деле, там находится божественная мысль обо всем в его единичности, а также сила, властвующая надо всем. Первая оказывается истоком любого знания, а вторая — 961
первой действующей причиной любого господства: в чинах богов, лучших, нежели мы, родов, или душ. И, пожалуй, именно по этой причине <Парменид> назвал здесь соответствующую мысль *родом знания*, стремясь при этом подчеркнуть, что такой род оказывается более всеобъемлющим, нежели высшие виды, а также единовидным. Напротив, выше он говорил о знании лишь как об эйдосе, соответствующем промежуточным идеям. В самом деле, благодаря умопостигаемому знанию наполняются подобающим им мышлением и промежуточные устроения, и все божественные умы; мышление, свойственное им, так же относится к знанию-в-себе, как вид — к роду. И если это знание <Парменид> назвал *куда более строгим*, то подобное определение, очевидно, указывает нам на то, что знание-в-себе является в большей мере единичным, поскольку самым строгим, разумеется, будет знание, охватывающее в с е свои предметы и не оставляющее ни одного из них за своими пределами.

> *— Итак, хотя бы что-либо другое и было причастно знанию самому по себе, разве ты не признал бы, что никто не обладает этим наиболее строгим знанием в большей мере, нежели бог?*
>
> *— Непременно признаю.* [134с10–12]

Любой божественный ум и всякий чин богов изначально содержат в себе знание обо всех вещах и их причину. В самом деле, божественные знания не могли бы оказаться бездеятельными лишь из-за того, что в самом акте познания присутствует некая неопределенность. Напротив, боги познают все и оказываются хорегами всех благ, ибо первое благо стремится к тому, чтобы сиять своей хорегией и для последующего. Кроме того, божественное творчество не могло бы быть неразумным и лишенным знания, поскольку неразумные действия свойственны лишь природе и низшей жизни, но никак не божественному, производящему на свет разумные сущности. Таким образом, боги познают и создают все вещи, а прежде того по собственной

воле объемлют в себе знание и способную сотворить все силу. Поэтому они идут впереди всего в плане свободной воли, знания и силы, и благодаря наличию у них этой триады качеств все вещи удостаиваются их попечения.

Если угодно, объединив все частные характеристики после-
962 дующего, припиши их божественной причине — тем самым ты, пожалуй, смог бы постигнуть совершенно достоверную истину, относящуюся к ней. Например, природа, похоже, содержит в себе творческие, но не познавательные логосы, рассудку свойственно знание, направленное на самое себя, а свободная воля предполагает наличие блага и стремление к нему. Таким образом, собрав воедино эти три момента — желание, знание и действие,— и имея в виду помимо них представление о божественной генаде, отнеси все перечисленные качества вместе взятые на счет божественного, поскольку именно среди богов изначально и единовидно они и существуют.

И хотя все боги несут в себе соответствующие начала, первое мышление в собственном смысле этого слова, мне кажется, располагается среди умопостигаемых богов, и то же касается первой силы, направленной на порождение всех вещей, и благого воления. Действительно, поскольку эти боги гипостазируются непосредственно вслед за истоком благ, они являются для богов, следующих за ними, тем же самым, чем благо оказывается для всего: высшей причиной, поскольку им свойственна отеческая сила, благом, коль скоро они обладают благовидным волением, и знанием, стоящим над любым другим, раз им присуще таинственное и объединенное мышление.

Как мне представляется, именно по этой причине <Парменид> сейчас впервые и называет эйдосы *богами*, поскольку он достиг первого их истока. И впрямь, обсуждаемые сейчас эйдосы единовидны, они находятся ближе всего к благу. Стало быть, они познают все и повелевают всем в той мере, в какой каждый из них участвует в божественной силе, и в той, в какой все они вместе взятые сочетаются с богами.

— Итак, будет ли бог со своей стороны в состоянии познавать наши дела, раз он обладает знанием самим по себе?

— Почему бы и нет?

— А потому, Сократ,— сказал Парменид,— что, как мы согласились, сила высших эйдосов не распространяется на вещи нашего мира, а сила этих вещей —

на высшие эйдосы, напротив, те и другие соотносятся лишь с себе подобными.

— Да, с этим мы согласились. [134d1–8]

Никоим образом не следует думать, будто данный вывод делается здесь потому, что необходимо опровергнуть рассуждения, относящиеся к умным эйдосам. Действительно, <бог> познает самого себя. Стало быть, очевидно следующее: в той мере, в какой он является причиной всех вещей, он в собственном бытии содержит причину, порождающую все. Поэтому он является при- 963
чиной всего и, познавая и созерцая первые действующие причины в самом себе, ведает и все вещи в согласии с их божественным определением, в совершенном уме и в едином восприятии всего.

И не стоит удивляться, что бог познает даже неумопостигаемое, хотя сам он является умом, что он ведает делимое, несмотря на собственную неделимость, и что он познает чувственно воспринимаемое, сам при этом располагаясь превыше космоса. Более того, он будет ведать даже безобразное и вообще дурное. Ведь последнее не могло бы быть дурным во всех отношениях, напротив, в каком-то смысле оно должно оказываться также благим, причем не только для ума, но и для космоса. Итак, обладая единым знанием о благе, бог предвосхищает в себе в первую очередь все благо, а во вторую — все благое, причем как все то, что оказывается просто благом, так и все, что в чем-то является благом, а в чем-то — нет; он заведомо содержит в себе все выходы благ за свои пределы вообще. Действительно, при посредстве единого знания о подобном, бог познает все являющееся подобным, в каком бы смысле о нем ни шла речь, вне связи с тем, представляется ли оно таковым как бестелесное или как телесное. Вот почему его единое знание о благе единовидно предвосхищает в себе все то, причиной чего хоть в каком-то отношении оказывается благо. Следовательно, выделяем и исследуем дурное как таковое лишь мы сами, бог же обладает только единым, простым и неделимым знанием о монаде блага.

То же касается и всех остальных эйдосов. Ведь бог, по своей природе неделимый, владеет неделимыми причинами делимых предметов и, зная эти причины, ведает также обо всем делимом. И дело с необходимостью должно обстоять именно так, ибо какую из приведенных аксиом мы могли бы опровергнуть? Уж не ту ли, что причиной делимого будет неделимое? Однако мы видим, например, следующее: монада является причиной чисел, бестелесная природа есть причина тел, а точка — причи-

на величин; короче говоря, то, что больше похоже на единое, возглавляет ипостась множественного и прошедшего в выходе за свои пределы больший путь к протяженности. Или, может быть, мы станем отрицать наличие в уме неделимых причин делимого? Но ведь выше[1] уже было указано: именно такое свойство присуще демиургу, создающему *подобное себе*[2] и являющемуся хорегом благого состояния для всех вещей. Далее, не
964 будем ли мы отрицать, что бог, содержащий в себе неделимые причины, познает их? Однако чего удивительного в познании умом самого себя, когда даже для нас умной жизнью оказывается жизнь, посвященная самопознанию? Следовательно, не будет ничего странного, что ум неделимо познает делимое, причем познает он его куда лучше, нежели знание, рядоположное этому делимому, коль скоро знание о причинах является куда более точным, нежели интуиция, не учитывающая их.

Я позволю себе упомянуть еще и о том, что теологи сообщают нам и об умном ощущении, при посредстве которого божественный ум управляет всем чувственно воспринимаемым и познает его[3] [115]; тем самым они заведомо опровергают все возможные возражения. При таком подходе бог познает чувственно воспринимаемые вещи при помощи ощущения, однако лишь в том отношении, в каком они оказываются умными. В самом деле, божественное ощущение будет умным эйдосом жизни, ибо все сущее в уме по природе является умным, и уж, во всяком случае, в уме, существующем в действительности, не может быть ничего бессильного, безжизненного и безмысленного.

Впрочем, о том, какими способами необходимо разрешать возникающие в связи с умными эйдосами апории, уже было много раз сказано, и сейчас достаточно лишь сослаться на посвященные им рассуждения. Если бог, познавая себя в качестве причины следующего за ним, познает также и то, причиной чего он является, значит, мы должны воспротивиться также и Аристотелю и указать, что ум, по его мнению, ведающий о себе как о предмете стремления для всех вещей, будет знать и обо всем, что стремится к нему, причем, ведая о себе в определенности, он также в определенности будет знать и об этом стремящемся, ибо невозможно даже вообразить, чтобы знающее определенным образом один из как-то соотнесенных предметов, другой определенным образом не ведало бы. Действительно, ум, опре-

---

[1] См.: Наст. соч., 807.29–808.1. [2] *Платон*. Тимей, 29e3. [3] См.: Халдейские оракулы, фр. 8.

деленно знающий самого себя, будет обладать определенным знанием и обо всех вещах. Следовательно, не нужно отрицать в применении к нему, обладающему знанием обо всем, такое знание о самом себе, благодаря которому, он в том числе ведает и о себе как о предмете стремления для всех вещей.

Теперь необходимо вернуться к вопросу о том, в каком отношении и в применении к каким эйдосам слова Парменида оказываются истинными. Итак, умопостигаемые эйдосы не обладают таким же знанием о наших делах, как и умные: определенным знанием о человеческих делах, как именно о человеческих; им не свойственно знание об атомарных эйдосах вообще, как и о чувственно воспринимаемом в целом. Напротив, их знание оказывается единовидным, всеобщим и монадическим восприятием разом всего относящегося к одному роду (я имею в виду — 965
к небесному, к воздушному, к водному или к сухопутному) — будь то боги, будь то лучшие роды, будь то смертные; оно постигает свои предметы как божественные сущие, как просто живые существа и как что-то, не отделимое друг от друга. Таким образом, первые знание и мышление будут посвящены не нашим частным[116] делам (ибо <знание и мышление> о них оказываются не просто частными, но наиболее частными, низшими), а чему-то, принадлежащему всем сущим вместе взятым в их всеобщности и единовидности — всем сущим, неделимо располагающимся в уме.

Именно в применении к умопостигаемым эйдосам и оказываются истинными слова <Парменида>: «*Сила тех эйдосов не распространяется на вещи в нашем мире, а сила этих вещей — на эти эйдосы*». В самом деле, данные эйдосы непознаваемы для нас, их познание превышает возможности нашего мышления, поскольку они скрыты в недоступном для входа храме отца и, как говорит теолог, известны лишь непосредственно следующему за ними чину богов[(1)]. Их сила оказывается лучшей, нежели та, которая непосредственно порождает нас, ибо, как уже было много раз сказано, она гипостазирует богов и наполняет именно их, но никак не души. Напротив, в умных родах и эйдосах располагается исток множества душ и выходов за свои пределы людей и всех остальных живых существ.

— Итак, если у бога есть упомянутые наистрожайшее господство и наистрожайшее знание, то господство

[(1)] Ср.: Орфика, фр. 167–168; 86; 104.

богов никогда не будет господством над нами, а их знание не будет познавать ни нас, ни другие вещи в нашем мире, напротив, подобно тому как мы со всей нашей властью никогда не начальствуем над ними и никак не познаем нашим знанием ничто божественное, точно так же и боги со своей стороны, в согласии с тем же рассуждением, не являются нашими господами и не познают человеческие дела, будучи богами.

— Однако не покажется ли весьма странным такое утверждение, — сказал <Сократ>, — если отказать богу в знании? [134d9–e8]

<Парменид> связывает знание с господством, дабы предоставить нам и всем остальным людям отправные точки для доказательства тезиса, что боги познают наши дела и господствуют
966 над нами *умным* образом и, следовательно, тем же способом познают и нас самих. В самом деле, если бы они не познавали нас, то и не господствовали бы над нами; такой подход представляется совершенно абсурдным. Действительно, люди почему-то решительно предпочитают называть богов своими господами; в своей телесной слабости они прибегают к их стопам, и когда, действуя самостоятельно, они не в состоянии добиться успеха, они призывают богов на помощь, как будто те способны властвовать в равной мере надо всеми <нашими делами>. Тем не менее люди высказывают недоумение в том вопросе, познают ли боги эти наши дела и существует ли у них какой-либо логос человеческих предметов. В самом деле, они видят, что начальствование и власть надо всем в равной мере оказываются своего рода проявлениями изобильной силы, в то время как добродетелью знания оказывается, напротив, познание лучшего, ибо, как говорят, многие вещи лучше не знать [1]. Поэтому люди признают господство и власть богов надо всем, однако их знание отрицают, ибо душевное благочестие словно предписывает всегда относить на счет божественной причины те качества, которые представляются душе наипрекраснейшими.

Подобный подход совершенно верен. Действительно, следовало бы рассматривать не только возникающие вещи, но и причины всех их, располагающиеся в боге, там, где даже то, что в нашем мире во всем отличается друг от друга, объединено между собой и в чем-то похоже друг на друга. Например, похвальное

---

[1] Ср.: *Аристотель.* Метафизика, XII.9, 1074b32–33.

деяние во всем отличается от предосудительного, причем даже не выразить, до какой степени. Однако знания о добродетели и пороке, свойственные подлинным их знатокам, не слишком разнятся. И действие, вызванное порочностью, не может быть благим, познание же порочности, безусловно, есть благо, раз благим будет познание добродетели, ибо знание о противоположностях всегда является единым и самотождественным.

Таким образом, для ума лучше познавать все вещи. Ведь ум всегда познает то, что располагается в нем; познавать же все вещи для него лучше, поскольку благодаря этому он будет ведать и самого себя как целое. В самом деле, тем, кто созерцает внешнее, многие вещи лучше не знать, коль скоро <души>, падшие в материю, наполняются безмерной материальной порочностью, когда рассматривают их; для существ же, знание которых обращено на самих себя, все вещи оказываются предметами познания в равной мере, различия между ними касаются всей целостности знания этих существ, а вовсе не отдельных актов 967
познания или непознания.

Добавка *«будучи богами»*, также содержит в себе важное указание на соответствующую апорию. Действительно, все божественное не только само является благим, но и стремится наполнить все благами. Стало быть, хотя бы поэтому не должно ли оно познавать наши дела и господствовать над последующим? Разве оно не станет начальствовать в согласии с собственной силой над тем, причиной чего является? Не будет ли оно в силах вершить над ним промысел? Разве не станет оно осуществлять последний, следуя указаниям собственного знания? И, мне кажется, Парменид подчеркивает здесь вот какой аспект вышесказанного: вывод, что боги не познают наши дела, хотя они и будут нашими господами, совершенно абсурден. Сделав приведенную добавку, он неявно указывает: богам в качестве таковых подобает в первую очередь познавать все и предвидеть эйдосы всех вещей, поскольку такие эйдосы есть всеобщие причины бытия. А поскольку эти эйдосы являются божественными, они также познают все как собственное единое, ибо предвидение является действием, присущим божественному, подобно тому как умному положено гипостазировать и оберегать всеобщие эйдосы. То же самое имеет в виду <Платон> в «Законах», когда утверждает, что всеобщие души вершат промысел[1] лишь при посредстве божественного ума. В самом деле, осуществлять его по-

---

[1] См.: *Платон.* Законы, X, 898c1 и далее.

ложено богу, а отнюдь не уму как таковому, ибо в последнем способны участвовать любые души, а в божественном — только божественные.

Таким образом, силлогизм, который строится в связи с обсуждаемыми вопросами, в целом получается вот каким. Боги обладают знанием-в-себе и господством-в-себе. То, чему присуще знание-в-себе и господство-в-себе, нельзя считать имеющим знание о нас и господствующим над нами. Следовательно, боги обладают знанием вовсе не о нас и господствуют отнюдь не над нами, то есть они не познают нас и не господствуют над нами. Действительно, если бы они обладали таким знанием о нас, то мы оказались бы для них предметами познания, и если бы они господствовали над нами, то мы были бы их рабами. Между тем эти выводы совершенно недопустимы в свете сказанного выше. Мне кажется, как раз стремясь со всей очевидностью подчеркнуть их недопустимость и то, что они противоречат даже нашему изменчивому восприятию, <Парменид> использует имена
968 «бог» и «боги»: последнее он относит к самим идеям, а первое — к тому, кто этими идеями обладает. Поскольку мы можем осознать строгую истинность отрицания простого господства или знания в применении к идеям и к уму, обладающему ими, если вспомним обо всем гипостазирующемся в согласии с идеями и обо всем существующем помимо них (ибо ум как таковой познает отнюдь не все вообще, но лишь всеобщее, и идеи являются причинами не всего, а лишь вечно сущего в согласии с природой),— значит, нельзя считать совершенно ложным рассуждение, в котором отрицается знание идей или ума о наших делах или их господство над ними в той мере, в какой мы являемся кем-то определенным, а не людьми как таковыми, которым присущ единый эйдос.

С другой стороны, бог и боги как таковые, разумеется, познают все: и простое, и определенное, и вечное, и существующее иногда. Они господствуют надо всем — не только над всеобщим, но и над частным, поскольку их единый промысел распространяется на все вещи. Стало быть, эйдосам в той мере, в какой они будут богами, и уму постольку, поскольку он также оказывается богом, присущи знание обо всех вещах и господство над ними. Ум же является богом как единое, а эйдосы — до той степени, до которой их пронизывает свет, исходящий от блага.

Итак, будучи в описанном смысле лучшими, нежели эйдетическая сущность, боги распространяют собственное знание и свой единый промысел на все вещи. Именно по этой причине

рассуждение, отрицающее в применении к ним данные свойства (*боги не являются нашими господами*), совершенно неправильно, оно в высшей мере противоречит имеющимся у нас общим понятиям. В подтверждение этому Парменид и добавил со всей суровостью *«будучи богами»*. В самом деле, каждый эйдос постольку, поскольку он является чем-то божественным, в первый черед объединен с самим собой, а, напротив, раз он входит в умное устроение, вследствие своего нисхождения он оказывается, скорее, разделенным.

И Сократ называет рассуждение, отказывающее богу в знании, *весьма странным*. Однако здесь следовало бы, скорее, иметь в виду не отсутствие у бога знания, а его нахождение превыше любого знания о нас, ибо, как уже было сказано, высшее знание оказывается *куда более строгим* [1], нежели любое другое. Уже как о некоем побочном обстоятельстве можно было бы упомянуть и о лишенности, причем необходимо было бы понимать под ней лишенность только знания *о наших делах*, а не просто знания как такового, поскольку рассматриваемое рассуждение этого 969
не учитывает. Впрочем, сам <Сократ>, похоже, остановившись на умных эйдосах, пока недостаточно сведущ в теории Парменида. Действительно, последний, рассматривая гипотезу об эйдосах, совершил восхождение от эйдосов чувственно воспринимаемых вещей к их высшему, умопостигаемому чину, где эйдосы появляются впервые, к своего рода объединению чисел, обожествленному благодаря свету, исходящему от блага; заключительный переход от этого устроения к единому сущему и к Гестии всех сущих уже окажется легким.

И если нужно описать всю последовательность идей в целом, то мы должны сказать следующее. Прежде всей их совокупности гипостазируется единичная причина сущих, таинственное и единовидное сверхэйдетическое сущее, благодаря которому число более всего единичных идей распространяется на все последующие чины и устроения. Среди самих же идей первое место занимают умопостигаемые эйдосы, второе — умопостигаемые, однако находящиеся среди умного, третье — связующие всеобщее, четвертое — телесиургические для всего умного и сверхкосмического, вслед за ними <на пятом месте> идут умные, обладающие соответствующим своеобразием как таковым, шестой чин образуют уподобляющие, при посредстве которых все последующее уподобляется умным эйдосам, седьмой — сво-

[1] *Платон*. Парменид, 134c6–7.

бодные и сверхнебесные, обладающие силой, связующей разделенные в космосе эйдосы, и последний — внутрикосмические. Среди этих эйдосов одни являются умными, другие — душевными, третьи — природными, а четвертые — чувственно воспринимаемыми, и среди последних одни окажутся нематериальными, а другие — материальными. Вплоть до этой точки и происходит выход эйдосов за свои пределы, берущий начало с умопостигаемых, и впервые эйдосы появляются в низшем чине умопостигаемого, а окончание их последовательности соответствует последнему чину чувственно воспринимаемого.

Далее, все эйдетические устроения с необходимостью даруют низшим, чувственно воспринимаемым, эйдосам какие-то собственные признаки. Например, даром умопостигаемых эйдосов окажется их неизменность, ибо высшие эйдосы являются вечными в самом первом смысле этого слова; первый чин умопостигаемо-умных дарует каждому эйдосу символ непознаваемости собственных парадигм, благодаря которому тот обладает собственным признаком божественности; обладая свойствами среднего чина умопостигаемо-умных эйдосов, любой эйдос, сам будучи целым, связует в целостности множество собственных частей; вследствие наличия у него признаков третьего чина всякий эйдос доводит до совершенства ранее существующее лишь
970 в возможности; обретая свойства эйдосов, сущих среди умного, чувственно воспринимаемые получают способность разделяться во всяческих числах и разделять участвующее в них; вследствие наличия у них качеств сверхкосмических эйдосов частные могут уподобиться собственным парадигмам; сверхкосмические и одновременно внутрикосмические даруют каждому из множества эйдосов способность образовывать подобающие общности; даром внутрикосмических эйдосов окажется неотделимость от положенной в основу природы и способность вместе с ней порождать составное. В самом деле, необходимо, чтобы каждый чин эйдосов привносил в эйдосы, располагающиеся в чувственно воспринимаемом, собственное своеобразие, поскольку такие эйдосы завершают всю эйдетическую последовательность.

И ты, я убежден, не мог бы обнаружить какого-либо еще качества, отличного от перечисленных нами только что, которое обычно было бы принято приписывать чувственно воспринимаемым эйдосам. Любой из них нуждается в чем-то другом как в своем основании и вместилище; всякий такой эйдос находится во многих участвующих в нем вещах, и, если последние оказываются неизбывными, это происходит потому, что участву-

ющее в них само рождается от единого и обращается к единому в первой сопричастности; каждый чувственно воспринимаемый эйдос гипостазируется при посредстве подобия обособленным эйдосам и в согласии с таким подобием; любой такой эйдос есть атомарный вид и за ним следует подлинный атом, и здесь-то эйдос и приходит к последней, материальной раздельности; всякий соответствующий эйдос доводит до совершенства положенную в его основу природу, сущую в возможности, и благодаря собственному присутствию воплощает ее в действительности; каждый чувственно воспринимаемый эйдос есть целое, он содержит в себе единое, обладающее свойствами, хотя сам по себе не является им, а содержит в себе множество сущностей и сил; всякий чувственно воспринимаемый эйдос несет в себе некий совершенно непознаваемый божественный символ, и потому обретает собственное положение во Всём и занимает подобающее ему место, и ему оказывается присущим особенный кругооборот в согласии с числом, а также своя форма (ибо отдельные такие эйдосы были в ходе демиургии расставлены по подобающим им местам в согласии с их скрытым родством с богами); любой из них всегда находится в одном и том же положении в космосе и никогда не покидает пределы Всего: даже если его ипостась воплощается в возникающих вещах, он гипостазируется нерожденно.

Вот о каких качествах эйдосов, образующих космос, обычно идет речь. Данные свойства, как было сказано, даровали им все высшие эйдетические устроения. И мы, пожалуй, не могли бы обнаружить какой-то еще собственный признак таких эйдосов, который могли бы назвать исследователи природы. 971

Итак, мы совершенно естественным образом возвели всю последовательность эйдосов к собственному для нее началу, пройдя путь от низших до самых первых. Вот какие, вообще говоря, чины эйдосов существуют; над ними стоят умопостигаемая целостность и монада сущего, а снизу к ним примыкают первое, что положено им в основу, образ высшей целостности, и низшее среди всего, изменчивое подобие сущего.

— Однако, Сократ,— сказал Парменид,— перечисленные, а в дополнение к ним еще и многие другие затруднения с необходимостью подразумевают эйдосы, если эти идеи действительно относятся к сущим и если кто-нибудь попытается определить каждый эйдос как нечто самостоятельное. [134e9–135a3]

Весьма примечателен способ, которым Парменид при помощи апорий восходит в рассуждении от чувственно воспринимаемого к эйдосам в их первой явленности. Под предлогом рассмотрения возможных возражений он описывает многие чины эйдосов и, погружаясь все глубже в исследование действительных предметов, выявляет соответствующий им порядок. Столь же необходимым оказывается и его заключительный вывод, когда он убеждает Сократа не торопиться с окончательной формулировкой гипотезы об эйдосах и не ссылаться на нее походя, без полного ее обоснования. Сперва тот должен как следует поупражняться в диалектике, с тем чтобы оказаться в состоянии надлежащим образом разрешить предложенные апории, да и все остальные, которые могли бы возникнуть при рассмотрении эйдосов; лишь тогда он сможет правильно понять истину учения о них.

<Парменид> совершенно демонически указал в своих рассуждениях на все места, в которых могли бы возникнуть затруднения, и упомянул все доводы, приводя которые философы в будущем попытаются опровергнуть гипотезу об идеях. В самом деле, если мы вспомним рассмотренные им апории (связанные с представлением об идеях как об общностях отдельных вещей, как о позднеродных[117] понятиях, как о душевных логосах, как о пребывающих в уме, но при этом остающихся бездеятельными и неподвижными, поскольку они не в состоянии проявить свое действующее начало в создании чего-либо и в уподоблении себе этого возникающего),— так вот, если мы вспомним все эти апории, то останется лишь выразить удивление, что все вре-
972 мя появляются люди, которым кажется, будто они открывают что-то новое, когда высказывают апории, относящиеся к рассматриваемой теории: ни один человек среди тех, кто пытался в будущем сформулировать хоть какую-либо апорию, связанную с этой теорией, попросту не может быть сравнен с Платоном.

Впрочем, по этому поводу достаточно. Если вернуться к комментируемому тексту, то необходимо сказать следующее. Парменид здесь отмечает: помимо рассмотренных апорий можно было бы, пожалуй, обнаружить также еще и какие-то другие. Впрочем, сказав *«в дополнение к ним еще и»*, он словно подчеркивает, что и эти другие апории могут быть с легкостью разрешены теми, кто будет рассматривать их, основываясь на разборе вышеприведенных.

Указывает <Парменид> и на то, что утверждения, сделанные в апоретической форме, оказываются истинными и при любом

ином подходе. Вот что он имеет в виду: все свойства, которыми, как мы сказали, могли бы обладать эйдосы (непознаваемость, то, что они не познают наши дела, и вообще все упомянутые им их собственные признаки), соответствуют лишь какому-то одному из их чинов, и неудивительно, если высказывание, истинное по отношению к такому чину, окажется ложным, если отнести его к другим их чинам. Итак, комментируемый текст посвящен рассмотрению не столько самих апорий (ибо, если бы <Парменид> хотел описать лишь апории, он сказал бы: «Необходимо считать, что в учении об эйдосах возникают вот какие апории»), сколько скрытой во всех них истины, относящейся к эйдосам. Ведь теория эйдосов, разумеется, не должна быть всего лишь сомнительным теоретизированием, она является совершенно истинным учением.

Когда <Парменид> говорит: *«Если эти идеи действительно относятся к сущим»*,— под *сущими* он подразумевает отнюдь не чувственно воспринимаемые вещи, поскольку, если бы он имел в виду только их, он лишь утверждал бы, что у этих вещей имеются идеи. Здесь он подчеркивает то обстоятельство, что идеи располагаются в чине сущих, причем не в качестве только их имен, которые оказываются одними пустыми словами. Тем самым он дал понять, что ничего удивительного в подобных апориях не видят только те, кто считают эйдосы чем-то позднеродным, следующим за чувственно воспринимаемыми вещами, в которых они якобы и располагаются; у тех же, кто причисляет идеи к подлинным сущим, рассуждение о них вызывает трудности и оказывается словно испытанием их веры.

Добавив «если кто-нибудь попытается определить каждый эйдос как нечто самостоятельное», <Парменид> дал нам понять, чем именно отличаются люди, придерживающиеся гипотезы относительно идей, от тех, кто ей не следует. В самом деле, некоторые[118] утверждают, будто имеется ум, предшествующий космосу; они именуют этот ум богом, однако отрицают существование идей и не соглашаются с тем, что такой ум содержит в себе определенные причины внутрикосмических предметов: человека, ко- 973
ня, льва и всех остальных существ, то есть тех видов, которые существуют среди смертных.

Вот чем различаются мнения тех, кто отрицает эйдосы, и тех, кто их признает. И те, и другие допускают существование разделенных, умных, неподвижных и божественных причин, а также наличие некой единой, немножественной и неподвижной причины, выступающей в качестве предмета стремления; однако в то

время, как мы полагаем, что такая причина стоит выше ума и обосновывает в себе умопостигаемое число, наши оппоненты соотносят ее с умом. В части согласия с первым тезисом их мнение верно, ибо сущие не должны быть дурно управляемыми [119], и потому их началом с необходимостью окажется не множество, а единое. Однако их представление о тождественности ума и единого ошибочно.

Действительно, главным собственным признаком эйдетической причины является ее раздельность в отношении множества сущих. Поэтому среди начал, где располагается скрытое и нерасторжимое сущее, еще нет эйдосов [120], и лишь там, где впервые возникает раздельность, появляются первые эйдосы, например всеединые виды небесных и сухопутных живых существ. В тех чинах, где раздельность достигает большей степени, располагаются особенные парадигматические причины все более частных предметов. Наконец, последние творческие эйдосы, располагающиеся на последней ступени выхода за свои пределы в эйдетическом устроении, содержат в себе разделенные причины частей и привходящих признаков, ибо они оказываются определенными началами природных логосов, скажем глаза, ноги, сердца или пальца.

Таким образом, в высших чинах располагаются эйдосы наиболее общих родов, в низших — частных предметов, в промежуточных же — те, которые также занимают промежуточное положение. В самом деле, мера раздельности умных эйдосов отнюдь не такая же, как у уподобляющих, а последние разделяются не настолько, насколько свободные. Напротив, уподобляющим эйдосам, занимающим промежуточное положение между чувственно воспринимаемыми и умными, свойственна бóльшая раздельность, нежели вторым, и меньшая — чем первым; они оказываются более общими, чем чувственно воспринимаемые и более частными, нежели умные.

Стало быть, когда <Парменид> говорит: *«Если кто-нибудь попытается определить»*,— как мы сказали, он вкладывает в эти слова вот какой смысл: «Если кто-нибудь станет высказывать гипотезу о разделенных причинах». Он отнюдь не имеет в виду следующего: «Если кто-нибудь будет строить определенные описания». Здесь как раз и содержится указание на то, что человек,
974 который попытается определить эйдосы как нечто самостоятельное, будет считать, что существует огромное множество умопостигаемых начал вещей, располагающихся в нашем мире, ибо таков один из постулатов теории идей.

Слова *«каждый эйдос как нечто самостоятельное»*, как мы неоднократно отмечали, указывают на простоту, нематериальность и чистоту идей. Ведь все самостоятельное принадлежит лишь самому себе, а не чему-то другому, и имя дается ему отнюдь не по чему-то чуждому. При этом добавка *«нечто»* подчеркивает монадичность каждого эйдоса и то, что он является началом. В самом деле, определение «нечто» означает в применении к эйдосам вовсе не то же самое, что и в тех случаях, когда его дают чему-то материальному и атомарному, оно символизирует здесь единичность и определенность эйдосов. Последние, естественно, следует именовать «нечто», поскольку по сравнению с единым сущим, они оказываются чем-то частным.

> *Так что слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что эйдосов либо вовсе нет, либо если они даже и существуют, то, безусловно, должны быть непознаваемыми для человеческой природы.* [135a3–5]

И данный пассаж представляется совершенно демоническим, ибо в нем продемонстрировано глубочайшее понимание нашей природы. Ведь даже самый тонкий и мудрый человек не будет обладать несомненным и исчерпывающим знанием о божественном, ибо лишь ум способен познавать умопостигаемое без каких-либо затруднений, наш же чин, которому не свойственно умное знание, не способен постигнуть его во всей отчетливости. С другой стороны, даже самый несовершенный и приземленный человек не отлучен полностью от знания об эйдетической причине. Действительно, что́ еще он будет иметь в виду, когда порой станет признавать зримое худшим вследствие его многоизменчивости, если не некое ощущение неизменности, которая должна быть свойственна подлинной сущности? Промежуточное положение будут занимать люди недоумевающие, спорящие и возражающие. В самом деле, раз человек недоумевает, значит, он уже в значительной мере утвердился в своем разуме на предположении о бытии эйдосов и просто опасается рассуждений, способных поколебать его убежденность. Человек, который спорит, испытывает равную тягу к представлениям о бытии и о небытии эйдосов. Возражающий же предпочитает учение о том, что эйдосов не существует: хотя внутри него словно звучит голос, говорящий ему, что они есть (ибо даже ему присуще свойственное всем людям врожденное представление об эйдосах), погрузившись в пучину забвения, он отрицает возможность их наличия.

975 Такой человек утверждает: если эйдосов не существует, то их и нет, а если они и существуют, то являются непознаваемыми для нас, и не заслуживает доверия тот, кто придерживается гипотезы относительно их бытия, коль скоро любой, кто станет обосновывать свое мнение, ссылаясь на нечто непознаваемое, будет противоречить самому себе [121].

Итак, ты видишь, что <Парменид> здесь признает всю силу приведенных апорий и призывает нас к изысканию способа их разрешения. Во всяком случае, он предостерегает нас от впадения в то состояние, в котором, как он утверждает, часто оказываются те, кто слушают апоретические рассуждения; он считает должным, чтобы мы сперва высказывали недоумение, затем вступали в спор и в итоге на самом высоком уровне опровергали гипотезу о том, что, если эйдосы и есть, они бесполезны для нас вследствие своей непознаваемости. Он показывает также и то, в каком смысле все приведенные апории истинны и как могут быть подправлены возможные ложные выводы из них.

И выдвигающий такие положения кажется утверждающим нечто дельное, и, как мы только что говорили, опровергнуть его рассуждения на удивление нелегко. [135a5–7]

В самом деле, выше было ясно сказано: если пытающийся изучать теорию эйдосов не будет обладать должными природными задатками или не пройдет необходимую подготовку, тогда рассуждения человека, настаивающего на непознаваемости эйдосов, покажутся ему более убедительным, нежели доводы того, кто попытается сделать какие-либо положительные выводы относительно них. Действительно, подобное по природе тяготеет к подобному. Следовательно, то, что скрыто от нашего взора завесой тьмы и может быть постигнуто лишь при помощи философии, несовершенные души, пожалуй, познать не в состоянии; изучение подобных вопросов доступно только тем, кто, благодаря своей природной одаренности и превосходным задаткам, а также собственному упорству, способен пробудить в себе силу, достойную их рассмотрения. Ведь умопостигаемое не могут узреть те, кто чужды ему, точно так же как те, кто отпадают порой от чистоты ума, не в состоянии увидеть <идеи>, обладающие своим наличным бытием и основанием в чистом уме,— ибо, конечно, подобное всегда должно постигаться подобным.

> *На это способен только муж весьма одаренный, который в состоянии понять, что существуют некий род каждой вещи и сущность сама по себе; еще более удиви-* 976
> *тельный дар нужен для того, чтобы, доискавшись до всего этого, оказаться в силах, хорошо разобравшись в данных вопросах, разъяснить их другому.* [135a7–b2]

<Во-первых,> в комментируемом пассаже <Парменид> вновь учит тому, каким должен быть слушатель рассуждений об идеях. Он называет его *мужем* отнюдь не случайно, а с тем, чтобы указать на образ жизни, которого тому необходимо придерживаться, дабы подчеркнуть то, что он должен быть зрелым и возвышенным[122] человеком. В самом деле, тому, кто намеревается заняться изучением богов, не подобает думать о чем-либо малозначимом или недостойном. Назвав возможного слушателя *весьма одаренным*, он подчеркивает: для умного постижения божественного тот должен быть украшен всеми достоинствами философской природы и обладать блестящими задатками.

Во-вторых, <Парменид> описывает то, каким должен быть человек, преподающий теорию эйдосов: одаренным и склонным к изысканию новых подходов к обучению. И впрямь, одни способны достигнуть лишь такого уровня понимания данной теории, который достаточен только для них самих, напротив, другие в состоянии пробудить воспоминания об истине действительных предметов и у других людей. Как раз поэтому <Парменид> называет дар такого человека *еще более удивительным*. Ведь он занимает положение, аналогичное Поросу, обучающийся же подобен Пении; следовательно, между ними располагается Эрот, приводящий несовершенное в соприкосновение с совершенным[(1)].

В-третьих, <Парменид> сообщает о том, какова конечная цель обучения: обучающийся и приобщающийся к знанию должен в результате достаточно хорошо разобраться в родах сущего и выявить определенные причины действительных предметов; ему необходимо в совершенстве постигнуть то, откуда они берут свое начало, каковы их чины, как они гипостазируются в каждом чине сущих, в каком смысле выступают предметом участия и почему предвосхищают в себе все вещи. Короче говоря, он должен приобрести глубокие знания в каждом из тех вопросов, которые мы обсуждали выше.

---

(1) См.: *Платон.* Пир, 203b1 и далее.

Вот что следует сказать по данному поводу. И, если необходимо как-то пояснить текст, давайте скажем следующее. Слова *«хорошо разобравшись»* указывают на несмешанную и чистую умную интуицию, свойственную каждому из двух фигурирующих в данном рассуждении мужей, ибо хорошее понимание подразумевает полную ясность в определении своеобразия каждой отдельной вещи.

40 Слова *«некий род каждой вещи»* описывают первую действующую причину любой последовательности вещей, берущей свое
977 начало среди богов. Ведь если соотнести эйдос с чем-то другим, то по отношению к атомарному он оказывается видом, в то время как среди богов он всегда выступает как род, поскольку там он является чем-то более общим, нежели чувственно воспринимаемые эйдосы; под любой род же подпадают предметы, не
978 всегда принадлежащие к одному и тому же виду. В самом деле, разве будут относиться к одному виду земной человек и тот, который пребывает на небе или обретает свою ипостась в какой-либо другой стихии?

Книга пятая

— Согласен, Парменид,— сказал <*Сократ*>.*— Мне весьма по душе то, что ты говоришь.* [135b3–4] 977

Похоже, Сократ здесь на деле демонстрирует то же самое качество, которое он обсуждал в «Горгии»[1]. В самом деле, там он доказывал, что жизнь, в которой отсутствуют сомнения (ἀνέλεγκτος βίος), для людей, не являющихся благими, также не будет благой. К данному тезису он добавил в том диалоге следующее: *«Так что если бы я что-нибудь сказал неправильно, то был бы опровергнут не с бóльшим неудовольствием для себя, чем в том случае, когда я сам опроверг бы кого-нибудь другого»*[2]. Итак, практикуя данный образ жизни с детства, <Сократ> и сейчас, очевидно, лишь порадовался тому, что был опровергнут; он не стал раздражаться, а, напротив, ясно сказал: опровержение пришлось ему по душе. Действительно, в то время как любители поспорить весьма болезненно воспринимают любое несогласие с их мнением, философы со всем душевным расположением выслушивают замечания в свой адрес, когда им указывают на ошибки.

Далее, Парменид, обращая внимание на трудности, возникающие <при принятии гипотезы об эйдосах>, поступает так, как предписывает сам Платон в «Письмах»: необходимо указать слушателям, стремящимся изучать любую теорию, на самое трудное в ней, и потому удивительным образом вознести хвалу ее сложности, дабы стремящиеся изучать ее, доказали свою готовность к этому; в результате, если бы они были не способны ее постигнуть, они были бы уличены в этом, поскольку устрашились бы ее угрожающей трудности и обратились бы в бегство[3].

По крайней мере, Парменид поступает именно так, когда указывает Сократу на апории, возникающие при принятии теории

---

[1] См.: *Платон.* Горгий, 458a1–5. [2] Там же, 458a3–5. [3] См.: *Платон.* Письма, VII, 340b4–d6.

идей. Он подчеркивает: для их разрешения необходима куда
978 бóльшая сила, нежели имеется у того. Сократ же восхищается этими апориями и, пробуждая свой ум, пытается *стать достойным помощником* Пармениду *в вакхических обрядах*[1] созерцания божественного. Вот какую Парменид оказывает ему помощь в умном и ведающем постижении божественных предметов.

> *— Но, однако, Сократ,— сказал Парменид,— если кто-нибудь, приняв во внимание все вышесказанное и тому подобное, напротив, откажется допустить наличие эйдосов сущих и не станет пытаться выделить определенный эйдос для любой отдельной вещи, он не найдет, куда направить свою мысль, поскольку не допустит существования всегда одной и той же идеи каждого сущего, и тем самым полностью уничтожит всякую возможность рассуждения.* [135b5–c2]

Весьма коротко и с глубоким знанием дела <Парменид> в этом пассаже доказывает нам безусловную необходимость наличия эйдосов сущих. Ведь, если рассудочное и умное знание лучше знания, опирающегося на чувственное восприятие, стало быть, постигаемое при посредстве рассудка и ума будет более божественным, нежели воспринимаемое ощущением. Действительно, рядоположные сущим познавательные силы должны соотноситься между собой точно так же, как предметы, на которые они направлены.

Рассудок и ум созерцают обособленные, нематериальные и всеобщие эйдосы, сущие в самих себе, а ощущение — частные и неотделимые от положенного им в основу. Следовательно, необходимо, чтобы зрелища, открывающиеся первым, были в большей мере божественными и вечными, не говоря уже о том, что всеобщее идет впереди частного, а нематериальное
979 предшествует материальному. А где располагается исток способности нашего рассудка к восприятию описанных эйдосов? Ведь в нас-то они не всегда существуют в действительности, а сущее в действительности во всех случаях должно идти впереди мыслимого и сущего в возможности. Следовательно, эйдосы изначально располагаются в чем-то другом, стоящем выше нас,— в божественных и обособленных сущностях; только благодаря им эйдосы, располагающиеся в нас, обретают свое совершен-

[1] *Платон.* Федр, 234d5.

ство. Если бы таких высших эйдосов не существовало, не могли бы возникнуть и превратиться из несовершенных в совершенные и те, которые находятся в нас. Ведь каким образом появляется у <низших> эйдосов совершенство? Не дарует же им его чувственно воспринимаемое, худшее, ибо не положено, чтобы лучшее рождалось или достигало совершенства при посредстве худшего.

А откуда во многих душах берется множество этих <низших эйдосов>? По всей видимости, необходимо считать, что впереди их множества всегда идет единое, от которого они и появляются. Действительно, многие чувственно воспринимаемые вещи не могли бы, пожалуй, возникнуть ни от чего другого — только от некоего единого, которое лучше их; такое единое гипостазируется как нечто общее в отдельном. Точно так же и эйдосы, располагающиеся в душах, не могли бы появиться ни от чего иного — <лишь от соответствующего им единого,> поскольку и они образуют определенное множество. Скажем, справедливое-в-себе, да и любой другой эйдос, всегда заведомо находится во всех отдельно взятых душах. Стало быть, душевные эйдосы, поскольку их много, нуждаются в едином, гипостазировавшем их, причем оно оказывается чем-то лучшим, нежели такие эйдосы, подобно тому как единое, породившее чувственно воспринимаемые вещи, стоит выше ощущаемой сущности, поскольку оно единично объемлет все разнообразие таких вещей.

Далее, разве нет необходимости в том, чтобы впереди самодвижных эйдосов располагались неподвижные? Ведь подобно тому как над инодвижными вещами всегда стоят самодвижные логосы и эйдосы, порождающие их, точно так же превыше самодвижных эйдосов должны находиться неподвижные, совершающие свои действия в вечности, коль скоро покоящаяся причина всегда предшествует движущейся. Стало быть, если существуют эйдосы, располагающиеся в душах и образующие множество, то тем более должны иметься и умные эйдосы, предшествующие им: впереди самодвижных эйдосов будут идти неподвижные, впереди множественных — монадические, впереди несовершенных — совершенные, а впереди сущих в возможности — имеющиеся в действительности. Таким образом, если бы умных эйдосов не существовало, то не было бы и душевных, ибо ни одна природа не может брать свое начало с несовершенного и множественного. Действительно, нет такого установления, чтобы мно- 980
жество совершало выход за свои пределы помимо монад, несовершенное — вне связи с совершенным, а движущееся — не опираясь на неподвижное.

И если бы не существовало душевных эйдосов, то никто, как говорит Парменид, уже *не найдет, куда направить свою мысль* (διάνοιαν). В самом деле, даже фантазия и ощущение должны быть обращены на родственные им предметы. А на какие сущие, спросим мы, будет тогда направлен рассудок? Чему могло бы быть посвящено наше рассудочное знание, если подобных эйдосов нет? Ведь не станем же мы строить свои теории относительно позднеродного[1], еще менее значимого, нежели чувственно воспринимаемые вещи и образуемые ими общности. Стало быть, не получится ли, что предметы познания, рядоположные рассудку, будут менее совершенными, нежели те, которые познаются ощущением?

Следовательно, если мы примем такое допущение, нам останется познавать лишь чувственно воспринимаемые вещи. Однако откуда тогда возьмутся доказательства? Ведь они всегда строятся на основе определений, выступающих в качестве причины аподиктических выводов, которые предшествуют последним по своей природе, ибо те не обращены лишь к нам самим; определения более значимы, нежели то, что доказывается на их основе. Однако доказательства исходят из всеобщего, а отнюдь не из частного; стало быть всеобщее оказывается чем-то предшествующим, более важным в плане причинности и значимости, нежели частное. Как раз поэтому, я полагаю, даже те, кто отрицают существование эйдосов, в своих рассуждениях, посвященных доказательствам, вынуждаемые самой истиной, уделяют должное внимание общему и называют его более божественным, нежели отдельное, так как именно общее делает доказательства таковыми, каковыми их рассматривают эти люди[(1)].

А откуда появляются определения? Любое определение оказывается следствием какого-то душевного логоса. Действительно, мы выявляем общее для отдельных вещей, сперва созерцая некий внутренний эйдос, а вовсе не его призрак, запечатленный в этих отдельных вещах. Итак, если началом доказательства оказывается определение, то необходимо, чтобы впереди определения, которое дается общему среди отдельного, шло другое, относящееся ко многим эйдосам и сущностным логосам в душах. Например, коль скоро, как мы сказали, в любой душе присутствует справедливое-в-себе, значит, многие справедливые представления, свойственные нам, очевидно, обладают чем-то общим. Как раз по этой-то причине любая душа, познавшая

(1) См.: *Аристотель*. Вторая Аналитика, I.11, 77а5 и далее.

располагающийся в ней логос справедливости, ведает и о том, что он присутствует и во всех остальных душах. 981

И если существует такое общее, значит, именно его мы и определяем, говоря, чтó именно оно есть; как раз с этого-то и берет начало любое доказательство. Данное общее, разумеется, не будет материальным и смертным, невзирая на то что оно в каком-то смысле выступает как соотнесенное. В самом деле, в доказательствах и определениях частное обретает совершенство в качестве целого вследствие того, что оно подпадает под всеобщее (ὑπὸ τοῦ καθόλου) и его описывает некое определение; определения же, относящиеся к общему в отдельном (τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα), не охватывают всеобщее как целое.

Например, разве будет Сократ как целое разумным и смертным живым существом, когда ему присущи и другие свойства, обусловленными так называемыми собственными качествами[2]? Напротив, логос человека в нас охватывает каждого отдельного человека в целом, поскольку в нем этот логос единовидно объемлет все силы, усматривающиеся во всех отдельных людях. И точно так же любое живое существо, одно из многих отдельных живых существ, оказывается чем-то худшим, нежели эти отдельные живые существа <вместе взятые>, а также их эйдосы, ибо оно содержит в себе всех их признаки не в действительности, а лишь в возможности, вследствие чего и оказывается словно материей для привходящих видообразующих различий. Напротив, понятие «живое существо» в применении к нам оказывается лучшим и бóльшим по своему охвату, нежели понятие «человек», ибо объединенно объемлет все различия между людьми, причем не в возможности, а в действительности.

Следовательно, если мы будем искать определение, выступающее в качестве начала доказательства, получится, что таковым является определение чего-то, содержащего в себе все отдельные вещи; безусловно, речь должна идти об эйдосах в том виде, в каком они располагаются именно в нас, а не в таких отдельных вещах.

Значит, если отказаться от гипотезы о существовании эйдосов, невозможно будет дать ни одного определения. В этом случае наряду с аподиктикой, естественно, придется отвергнуть иористику, которая не сможет иметь какого-либо отношения к человеческому мышлению. Кроме того, лишь пустым именем с необходимостью окажется и диаретика. Действительно, смысл диарезы как раз и состоит в отделении многого от единого и в разграничении признаков, изначально существующих

в целом, на основе их собственных различий, при том, что диаретика не считает эти различия внешними, а рассматривает как внутренне присущие родам и отделяющие виды друг от друга. Разве сможет существовать это собственное для диаретики действие, если в нас не будет располагаться сущностных эйдо-
982 сов? В самом деле, соотносить ее деятельность с позднеродными эйдосами позволяют себе только те, кто не обращает внимания на ее собственную силу. Ведь выделение позднеродного представляет собой цель лишь диаретики, относящейся к сфере мнения, если же она основывается на разуме и направлена на познание вещей, ей свойственно созерцать сущностные различия логосов, располагающихся в душе, раскрывать объединенные силы и рассматривать частное только до той степени, в которой оно произрастает из общего.

Стало быть, диаретика, разумеется, окажется тщетной еще более, нежели ористика и аподиктика, если души не будут содержать в себе сущностные логосы. Действительно, определение важнее и изначальнее, чем доказательство, а диареза предшествует определению, ибо диаретика закладывает начала для ористики, но отнюдь не наоборот[3]. И поскольку доказательство не *забавляется* (ἀθυρεῖν)[(1)][4] с позднеродными эйдосами, ористика и диаретика также не должны заниматься ими, и, разумеется, еще более ничтожными предметами.

Итак, мы уничтожим всю диалектику, если не допустим наличия в душах сущностных логосов, ибо способность к рассуждению о вещах, всегда остающихся самотождественными, связана с использованием отвергнутых только что методов. Вместе с тем придется отказаться и от аналитики. Действительно, последняя есть словно логическое дополнение к аподиктике, поскольку она изучает причины, основываясь на обусловленном ими; она дополняет ористику, так как от сложного переходит к простому; она выступает в качестве антитезы диаретике, коль скоро от частного восходит к общему. Вот какова аналитика; значит, если отказаться от применения всех обсуждавшихся методов, невозможным станет и ее существование.

Следовательно, если не будет эйдосов, не будет и располагающихся в нас логосов вещей; если же не будет таких логосов, то придется отвергнуть диалектические методы, при помощи которых мы познаем сущие; значит, мы *не найдет, куда направить свою мысль*. Действительно, способность к рассуждению, принад-

---

(1) *Платон*. Законы, VII, 796b7.

лежащая по преимуществу душе, ищет удовлетворения своему стремлению к познанию причин, а последние, безусловно, выступают в виде эйдосов и монад, порождающих многое. Мнение же довольствуется позднеродными эйдосами, такими, какие соответствуют отдельным вещам.

Далее, как тогда <мышление> будет выявлять причины и к каким началам оно станет обращаться, когда примется за рассмот- 983
рение того или иного вопроса? В самом деле, у сущих имеются три подлинные причины: парадигматическая, творческая и целевая[5]. Если не будет эйдосов, то не станет и парадигм, ибо эйдосы как раз и являются парадигмами в наиболее исконном смысле этого слова. Не будет бога, сотворившего внутрикосмические предметы, поскольку любое творческое начало в свой черед должно содержать в себе эйдосы и причины возникающих вещей. Не будет целевой причины, коль скоро ее бытие основой того или иного предмета предполагает наличие посредника между существующим благодаря этой причине и самой причиной: творческого начала, способствующего тому, чтобы сущие в соотнесенности с такой причиной смогли достигнуть собственной цели[6].

Следовательно, если отвергнуть существование эйдосов, невозможно будет назвать ни одной причины сущего и объяснить, почему существуют те или иные вещи. Тот, кто не прибегает к гипотезе об эйдосах, вместе с парадигматической будет вынужден изгнать за пределы всего и демиургическую причину, а относительно целевой придерживаться неправильного мнения и считать ее целью только движения всех вещей, но никак не их бытия.

Впрочем, эту опасность, мне кажется, ты хорошо прочувствовал.

— Ты прав,— ответил <Сократ>.

— Что же ты будешь делать с философией? К чему обратишься, не зная таких вещей?

— Пока я совершенно себе этого не представляю. [135c2–7]

<Парменид> уже оказал Сократу первую помощь, когда тот впал в смятение, выслушав все предшествующие апоретические рассуждения, и заключалась эта помощь в самом коротком и истинном доказательстве правильности гипотезы о существовании эйдосов. Данную гипотезу, утверждает <Парменид>, <Сократ>

принимал и раньше, до того как она была подвергнута обсуждению, однако должного совершенства в его понимании возникающих проблем не было. В самом деле, слово *«прочувствовал»* указывает на низшее, несовершенное знание. Ведь тот, кто точно з н а е т о наличном бытии эйдосов, не мог бы хоть до какой-то степени быть смущен предложенными апориями.

Сейчас <Парменид> оказывает <Сократу> помощь еще в одном отношении. Он указывает ему путь, следуя по которому тот сможет восполнить недостающее и в совершенстве освоить теорию эйдосов. Действительно, допустим, эйдосы существуют. Однако было доказано, что они непознаваемы для нас. Стало быть, разве могли бы мы построить какое-либо философское учение
984 об их бытии, если никакого знания о них у нас иметься не может (что было доказано, когда обсуждались апории, возникающие при допущении существования эйдосов)? Именно в этом вопросе Сократ испытывает основные трудности. Парменид знает, как помочь ему, и отечески, заботливо советует Сократу поверить ему и, восполнив недостатки в своей подготовке, войти в число людей, достойных созерцания эйдосов.

> *— А это потому, Сократ,— сказал <Парменид>,— что ты слишком рано, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что́ такое прекрасное, справедливое, благое и любой другой эйдос. Я заметил это еще третьего дня, когда слушал, как ты беседовал здесь вот с ним, с Аристотелем.* [135c8–d2]

<Парменид> никак не может упрекнуть Сократа в недостатке одаренности и усердия. Поэтому он отмечает лишь необходимость приобретения им должного опыта. Именно по этой причине он советует ему научиться получше рассуждать, надлежащим образом поупражнявшись в диалектике и в рассмотрении гипотез, вытекающих одна из другой, и лишь затем на этой основе перейти к изучению эйдосов. В самом деле, все выдвинутые сейчас апории могли бы, пожалуй, легко разрешить те, кто достаточно поупражнялся в диалектике.

Вот каков общий смысл комментируемого пассажа. И упражнение, о котором говорит <Парменид>, не следует путать с эпихерематическим методом[7], если речь идет о последнем в том смысле, в каком его обычно понимают. Действительно, эпихерематика обращена ко мнению, а предлагаемое упражнение, как утверждает <Парменид>, пренебрегает мнением большин-

ства людей — по крайней мере, простые люди им никогда не занимаются, более того, именуют его *болтовней*[1]. Эпихерематика основана на выдвижении множество доводов, освещающих одну и ту же проблему с разных точек зрения; на их основе мы можем принять или отвергнуть выдвинутый тезис. Что же касается предлагаемого упражнения, то в ходе него для решения множества различных проблем используется один и тот же метод: исследование противоречащих друг другу допущений <...>[8]; в каком-то отличном от эпихерематического смысле одни из них принимаются, а другие отвергаются.

Таким образом, наше упражнение оказывается чем-то иным по сравнению с эпихерематикой. Более того, оно прекраснее последней, поскольку использует более возвышенные и почтенные 985 методы; в их число входят диаретика, ористика и аподиктика. Таким образом, если мы будем упражняться в <диалектическом> методе, то мы сможем с должным основанием надеяться достигнуть правильного понимания теории эйдосов, поскольку окажемся в состоянии расчленить изначально смешанные между собой понятия, разрешить появляющиеся апории и доказать утверждения, доселе нам неведомые. Пока мы не освоим этот метод, мы не сможем дать научное определение ни одному эйдосу.

Однако разве можно, пожалуй, спросил бы кто-нибудь, вообще дать хоть какое-нибудь определение эйдосам? Ведь последние, простые и неделимые, не допускают применения к себе всего разнообразия рассуждений во всей их сложности. Кроме того, все определяемое в каком-то смысле оказывается предметом знания, эйдосы же предметом знания быть не могут. Сам Платон в «Письмах» показал, что круг-в-себе не может быть познан нами ни при посредстве имени, ни при помощи изображения, определения или доказательства, он познается в одном лишь мышлении[2]. Вероятно, слово «определение» сейчас, как и раньше, означает не построение определяющих описаний тех или иных эйдосов, оно лишь указывает на то, что любой эйдос существует как один и тот же и сам по себе, отдельно от всех остальных, и что он обособлен от участвующего в нем.

И если мы все же зададимся вопросом, можно ли дать вообще какие-либо определения эйдосам, например, прекрасному-в-себе или справедливому-в-себе, дабы правильно ответить на него, нужно сделать вот какие предварительные замечания. Если

---

(1) *Платон.* Парменид, 135d5. (2) См.: *Платон.* Письма, VII, 342b4–d3.

основываться на сказанном <Платоном> в «Письмах»[1], следует утверждать, что любой эйдос доступен для восприятия лишь в мысли и описать надлежащим образом его при помощи имени или слова невозможно. И если иметь в виду диалектическое рассмотрение эйдосов, то нужно сказать: даже их выделение оказывается своего рода определением (ибо и выделение, и определение есть действия, свойственные диалектике). Так вот, если мы все-таки зададимся вопросом, следует ли считать эйдосы определимыми или же нет, мы должны будем дать следующий ответ. Прекрасное-в-себе, справедливое-в-себе и благо-в-себе существуют не только в уме, но и в душах и в чувственно воспринимаемых вещах. В первом случае эйдосы неопредели-
986 мы, а во втором — определимы. И не следует, основываясь на суффиксе «-в-себе», считать, что все определения всегда даются умопостигаемым эйдосами. Так поступают люди, выдвигающие те или иные гипотезы относительно идей дурных или искусственных предметов, например, челнока-в-себе из «Кратила»[2], или нечестия-в-себе из «Евтифрона»[3]. В этом случае все эйдосы получают свою характеристику одним и тем же способом: в соответствии с различиями, свойственными отдельным вещам.

Если, после того как мы провели такое различение, еще остается какая-либо необходимость в кратком изложении нашего собственного мнения, то давайте скажем следующее. Умные эйдосы, даже если они располагаются во многих отдельных вещах, неопределимы вследствие собственной простоты, потому что они воспринимаются при помощи мышления, а не посредством какого-либо сложного рассуждения, — а ведь все определимое должно участвовать и в чем-то общем, словно положенном ему в основу, и в чем-то ином этому общему. Однако среди божественных эйдосов ничего подобного нет, ибо сущее, как говорит Тимей, никогда не переходит ни во что другое[4], напротив, даже если такие эйдосы совершают выход за свои пределы, они в каком-то смысле всегда остаются самими собой, невзирая на свою соотнесенность с последующим.

Напротив, душевным и чувственно воспринимаемым эйдосам определение может быть дано, и то же касается вообще всего, появляющегося как следствие парадигматической причины и именуемого участвующим в эйдосах. Те же первые эйдосы, которые не возникают под действием парадигм и не участвуют

---

[1] См.: *Платон.* Письма, VII, 342b4–d3. [2] См.: *Платон.* Кратил, 389b1–6. [3] См.: *Платон.* Евтифрон, 5d2–5. [4] Ср.: *Платон.* Тимей, 27d6.

в них, неопределимы, они лишь умопостигаемы. Действительно, даже диалектика при их рассмотрении пользуется только простыми интуициями, а к определению и диарезе она прибегает, когда исследует их изображения. В самом деле, разве можно было бы провести диарезу неделимого или дать подлинное определение несоставному? Стало быть, если диалектическое знание соответствует высшей чистоте ума и разума, оно, очевидно, опирается на чистые мысли об умопостигаемом, а все многообразие своих методов направляет на описание зрелищ, открывающихся благодаря этому умопостигаемому в последующих чинах. Вот в каком смысле слова Платона по поводу первых эйдосов и методов диалектики истинны.

Итак, по данному поводу сказано достаточно. Далее, в том, что мы способны дать определения вещам, у которых нет эйдосов, например тем или иным искусственным предметам, частям или чему-то дурному, нет ничего удивительного. Ведь благодаря наличию в нашей душе логосов всеобщего, сущего в согласии 987
с природой и благого, мы в состоянии познать даже то, что либо входит в состав всеобщего, либо подражает природе, либо возникает как псевдоипостась блага. В самом деле, поскольку каждая такая вещь существует, она познаваема и определима; мы пытаемся обсуждать ее, основываясь на логосах, располагающихся в наших душах. Значит, подобному положению дел удивляться не следует.

В связи со сказанным необходимо отметить еще и следующее. Как раз по названной причине Сократ в своих беседах всегда стремился выяснить, чтó есть каждая вещь, имея при этом в виду душевные логосы. Например, изучая само прекрасное, в согласии с которым существуют зримые прекрасные вещи, он говорит о логосе прекрасных предметов, изначально располагающемся в душе: знание о них сущностным образом заключено в душах и не является ни умным, ни умопостигаемым. Причиной такого его поведения является неспособность собеседников обратиться к умопостигаемой сущности.

Напротив, когда <Сократ> исследует умопостигаемую красоту, он приходит в состояние божественной одержимости и не занимается майевтикой или пейрастикой[9]. Как раз по причине сказанного при том, что красоте посвящены и «Гиппий»[(1)], и «Федр»[(2)], нет ничего удивительного в том, что в первом диа-

---

[(1)] См.: *Платон.* Гиппий больший, 287b4 и далее. [(2)] См.: *Платон.* Федр, 250c8 и далее.

логе рассматривается прекрасное-в-себе в душах, а не умная красота, благодаря которой все прекрасные предметы оказываются прекрасными — ведь этот диалог входит в число пейрастических. Логические методы подходят людям, рассматривающим душевные эйдосы; таковы проба (πεῖρα), опровержение, определение, доказательство, диареза, синтез и анализ.

Вот что следует сказать по данному поводу. В комментируемом пассаже Платон указывает еще и на то, что Сократ с юности стремился помочь обрести совершенство тем, кто совершенством не обладал, поскольку самого себя относил к числу людей, способных созерцать высшие сущие. Действительно, он уже пытался применять свой майевтический метод в беседе с юным Аристотелем, проверяя тем самым свои рассуждения. Ныне же он пришел к Пармениду и считает должным выслушать его толкование. Поскольку он уже самостоятельно исследовал учение об определении, он теперь готов выслушать более совершенные каноны из уст другого.

> *Так вот, будь уверен, твое рвение к рассуждениям пре-*
> 988 *красно и божественно, но, пока ты еще молод, отвлекись и постарайся как можно больше поупражняться в том, что представляется большинству людей бесполезным занятием и именуется ими болтовней; в противном случае истина ускользнет от тебя.* [135d2–6]

Одни не выказывают рвения и не стремятся к созерцанию сущих, а другие, наоборот, уже достигли совершенного знания о них. Некоторые же стремятся к истине, однако для достижения своей цели нуждаются в совершенствовании, им необходимо приобрести опыт в рассуждениях, поупражнявшись должным образом в логике. В число последних, занимающих промежуточное положение, как раз и входит Сократ. Вот почему Парменид высоко оценивает его рвение и называет его *божественным*, поскольку целью его оказывается философское знание о действительности. Ведь пренебрежение фантазиями о зримых вещах и попытки рассуждать о бестелесной сущности как раз и будут философским и божественным делом, ибо все божественное <внеположно> зримому [10], оно имеет свое основание среди нематериальных мыслей.

Прекрасным же рвение <Сократа> оказывается потому, что оно ведет к созерцанию подлинной красоты, которая заключается отнюдь не в практических действиях, как позднее будут счи-

тать стоики, а в умных энергиях; более того, его рвение оказывается проявлением истинной любви. В самом деле, жизнь под знаком любви по преимуществу и проходит в созерцании прекрасного и красоты, располагающихся среди богов.

Итак, вот по каким причинам <Парменид> вполне справедливо приветствует рвение <Сократа> и именует его *божественным* и *прекрасным*, поскольку оно влечет того к уму и единому (ведь божественное рвение всегда обращено к единому, а прекрасное — к уму, в котором заключено первое прекрасное), просветляет око его души и пробуждает наибожественнейшее в ней. Предлагает он и путь для реализации такого его рвения, основанный на диалектике — безошибочной и самой полезной, родственной действительным предметам, опирающейся на многочисленные силы, способствующие постижению истины, подражающей уму и воспринимающей от него свои начала, по ступеням, образующим строгий порядок, прекрасным образом возводящей к сущему и останавливающей любое блуждание вокруг чувственно воспринимаемаемого, а также при посредстве неопровержимых методов внимательно изучающей отдельные вещи до тех пор, пока занимающийся ею не достигнет *наблюдательного пункта*[1] единого и блага.

Давайте именно это и скажем по поводу действительных 989
предметов. Некоторые, придавая особое значение слову «упражнение», полагают, будто речь здесь идет о чем-то подобном принятому у перипатетиков эпихерематическому методу (поскольку Аристотель, описывая пользу эпихерематики, утверждает: она имеет особое значение в качестве у п р а ж н е н и я[2]); мы в прооймии уже привели многочисленные возражения против мнения этих людей[3]. Однако сейчас мне вновь хотелось бы вкратце обсудить данный вопрос и определить, что́ именно следует считать упражнением в рамках диалектики <Платона>. Давайте вспомним: и в «Государстве» Сократ говорит, что воспитуемые должны упражняться[4] при ее помощи.

Так вот, диалектике <Платона> присущи три действия: *[1]* очищающее, основанное на опровержениях; о нем он упоминает в «Софисте»[5], и на него Сократ преимущественно и опирается в борьбе с племенем софистов, обличая их двойное невежество; *[2]* служащее, в противоположность первому, целям

---

[1] *Платон.* Политик, 272e5. [2] См.: *Аристотель.* Топика, I.2, 101a25 и далее. [3] См.: Наст. соч., 653.29–656.12. [4] См.: *Платон.* Государство, VII, 539d8–10. [5] См.: *Платон.* Софист, 227b6 и далее.

припоминания о сущих; при его помощи <Сократ> побуждает одаренных людей к созерцанию сущих, описывая истинное положение дел; *[3]* имеющее в виду обе названные цели: в чем-то — опровергающее, а в чем-то — обращающее к истине; при его посредстве Сократ, очевидно, проводит для слушателей упражнение в рассуждениях в «Лисиде»[1] и во многих других диалогах. Мне кажется, последний подход к диалектике, при котором рассматриваются противоположные суждения, <Парменид> и назвал *упражнением*[2] и *блужданием*[3]; именно поэтому <Платон> и не стал проводить каких-либо различий между методом, который сейчас будет описан, и своей потрясающей диалектикой.

Вот как обстоит дело в действительности. Что же касается текста, то, мне представляется, <Парменид>, добавляя *«будь уверен»*, словно усиливает свою похвалу <Сократу>. Слово *«отвлекись»* указывает на его симпатию к тяге <Сократа> к постижению сущего. Ведь он предлагает ему отвлечься от тех дел, от которых трудно оторваться, и заняться совершенно другим, имея в виду под последним необходимые <Сократу> на настоящий момент упражнения в диалектических построениях; поэтому тот должен временно заняться ими и перестать созерцать подлинные сущие.

990 Слова *«поупражняться в том, что представляется большинству людей бесполезным занятием и именуется ими болтовней»* указывают на то, какое положение, по мнению <Парменида>, занимает диалектика: она кажется бесполезной, однако ей присуща способность возводить души к истине. Простые люди называют ее *болтовней*, но на самом деле она оказывается подлинным спасением для душ. Из этого определения очевидно, что диалектика тождественна способностям к созерцанию сущих и к вынесению суждения об истине. Кроме того, своей ипостасью она обладает отнюдь не в пустых эпихеремах и не в логических исхищрениях. Действительно, последние вызывают восхищение у толпы, метод же, о котором сейчас пойдет речь, та же самая толпа презирает и считает чем-то постыдным, поскольку он необычен и посвящен чему-то совершенно недоступному для понимания большинства людей.

Добавка *«пока ты еще молод»* звучит совершенно замечательно. Действительно, молодым подобает преодолевать трудности, поскольку в юности легче изменить жизнь в нужном направлении; кроме того, молодым сподручнее совершать свой путь

---

[1] См.: *Платон. Лисид*, 207d5 и далее. [2] *Платон.* Парменид, 135d4. [3] Там же, 135e2.

в строго заданном порядке, так как у них достаточно времени, чтобы пройти в своем развитии все необходимые ступени.

Фраза «*в противном случае истина ускользнет от тебя*» указывает на опасность, подстерегающую нас в нашем необдуманном и беспорядочном стремлении проникнуть в недоступные для входа святыни без надлежащих упражнений. Опасность эта велика: мы можем вообще отклониться от истины. В самом деле, и в созерцании, и в посвящениях в таинства есть то, что позволит сделать наш путь безопасным и безошибочным: должный порядок, который мы должны строго соблюдать в восхождении к святыням. Во всяком случае, оракул гласит:

Бог не свернет ни к чему, человека за этим покинув:
Жизненной силой наполнил он прежде пустые тропинки (1).

А отклонения от надлежащего пути происходят всякий раз, когда мы, стремясь узреть божественные теоремы или действия, двигаемся хаотично и совершаем ошибки, как говорится, разинув рот и не умывши ног. Движения тех, кто перемещается
подобным образом, несовершенны, стремления пусты, а тропы, 991
по которым они следуют, заброшены. Поэтому необходимо, доверившись Платону и оракулам, всегда совершать восхождение к лучшему, сперва обращаясь к тому, что непосредственно соседствует с нами, и, переходя от низшего к высшему, по пути пройти все промежуточные ступени без исключения.

Некоторые экзегеты, принимая во внимание сказанное, полагают, будто упражнение, о котором здесь идет речь, не тождественно диалектике. Причин для этого две: во-первых, упомянутое упражнение осуждается, как *болтовня*, и, во-вторых, было сказано, что упражняться подобает юношам, напротив, с диалектикой, которую <Платон> в «Филебе» без обиняков воспевает как *высшую чистоту ума и разума* (2) и которой в «Софисте» было дано то определение, что она подходит для человека *занимающегося чистой и исконной философией* (3),— так вот, с диалектикой, по мнению <Сократа> в «Государстве» (4), юношей знакомить не следует, дабы они, бездумно прибегая к ней, незаметно не впали в беззаконное противоречие с существующими в нас от природы представлениями о прекрасном и справедливом. Действительно, тому, кто не обладает собственным умом, нелегко одолеть силу, и тем более силу внешнюю.

---

(1) Халдейские оракулы, фр. 136. (2) *Платон.* Филеб, 58d6–7. (3) *Платон.* Софист, 253e5–6. (4) См.: *Платон.* Государство, VII, 537c9–e4.

Однако можем ли мы на основании слов самого Платона утверждать, будто имя «болтовня» указывает на какие-то различия между упомянутым сейчас упражнением и диалектикой (заметим: Парменид, очевидно, использует это имя отнюдь не потому, что сам его осуждает, он словно вкладывает его в уста простых людей)? Ведь как раз болтунами-то большинство людей и называло всех диалектиков. Например, некоторые комические поэты в насмешку именовали самого Сократа *раболепным болтуном*, о чем я, по-моему, уже упоминал [(1)] до того, как перешел непосредственно к комментарию [11].

И сам <Сократ> считает должным называть себя болтуном, и причиной тому оказывается осознание им всего разнообразия подходов, которые он обычно применяет при рассмотрении тех или иных вопросов, а также неустранимая сложность рассуждений, при посредстве которых он предпринимает попытки постигнуть истину; об этом я также упоминал выше. Скажем, в «Теэтете» он говорит: *«Трудное дело — быть болтливым мужем»* [(2)]. Упоминает он там и о том, что обращает свои рассуждения по поводу тех вопросов, исследование которых он проводит, и вверх, и вниз [(3)]. В «Федоне» же, вспоминая сочинения
992 комических поэтов, он говорит: уж теперь-то ему не придется сносить насмешки тех, кто именует его болтуном, ибо речь сейчас пойдет о более всего насущных для него проблемах — он намеревается уйти в царство Аида и исследует, оказываются ли там души после того, как они отделяются от тел [(4)]. Таким образом, болтунами простые люди как раз и называют диалектиков, и слово «болтовня» не следует относить к рассматриваемому упражнению в собственном смысле этого слова.

Далее, <Сократ> в «Государстве» совершенно прав, когда предписывает не обучать юношей диалектике, однако лишь по причине, обсуждавшейся выше [(5)]: поскольку речь там идет о воспитуемых, с необходимостью обладающих неодинаковой и не всегда наилучшей природой. Поэтому возникает нужда в том, чтобы предотвратить впадение некоторых из них в беззаконие.

Напротив, Парменид в комментируемом диалоге советует ознакомиться с диалектическими рассуждениями лишь Сократу, обладающему божественным рвением и чрезвычайно одаренному. Поэтому он совершенно не боится его впадения в беззаконие, в отличие от обычных юношей, воспитание которых обсужда-

---

(1) См: Наст. соч., 656.20 и далее. (2) *Платон.* Теэтет, 195b9–10. (3) См.: Там же, 195c1–4. (4) См.:*Платон.* Федон, 70b10–c3. (5) См: Наст. соч., 651.17 и далее.

ется в «Государстве». Ведь отнюдь не все равно — стоять ли во главе единой и наилучшей природы, или же многих природ, не похожих одна на другую, ибо те из них, которые не будут наилучшими, станут испытывать непреодолимую тягу к худшему.

Стало быть, оба рассуждения правильны: и то в «Государстве», в котором Сократ описывает воспитание обычных юношей, и то, которое здесь Парменид обращает к наилучшему; в последнем случае он считает должным указать ему такой путь для самовоспитания, который никак не мог бы подойти для большинства молодых людей.

> *— Каким же способом следует упражняться, Парменид? — спросил <Сократ>.*
>
> *— Тем самым, — сказал <Парменид>, — о котором ты слышал от Зенона.* [135d7–8]

Данный пассаж необходимо рассматривать в контексте всего сказанного выше по поводу действительных предметов. Мы упомянули, что идеи существуют, и показали, у каких вещей они есть, в каком смысле они выступают предметом участия, каковы они (ибо, как было указано, они не будут ни телесными, ни природными, ни душевными, а окажутся умными, парадигматическими и несоотнесенными; они несмешанно присутствуют во всем последующем) и сколько имеется их чинов. Таков перечень 993
уже разобранных нами вопросов; кроме того, мы выяснили еще, каков низший чин идей, в каком чине они появляются впервые и как надлежащим образом совершают выход за свои пределы, проходя по пути все промежуточные устроения.

Кроме того, в связи с комментируемым пассажем нужно вспомнить и об интерпретации персонажей диалога. Парменид выступает как всеобщий телесиург, <второе место занимает Зенон, которому,>[12] согласно совету Парменида, должен подражать Сократ, сам же Сократ оказывается третьим; оба вышеназванных персонажа способствуют его обращению к высшему.

Связан этот пассаж и со способом построения теории идей. Платон, рассматривая последние, исследовал все божественные устроения и перешел от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому, а затем, взяв за основу высшее, единое, выяснил, почему оно гипостазирует первые генады, благодаря которым возникают все начала сущих. Упражнение, в котором примером служат эйдосы, оказывается словно посвящением в его теорию. Прежде чем начать доступные лишь эпоптам мистические речи,

<Парменид> хочет описать метод, который он будет использовать в рассуждениях, и силу, опираясь на которую он станет строить все свои гипотезы, а также способы формулирования эпихерем, пользуясь которыми он будет рассматривать действительные предметы; отметим, что последние сами способны возжечь свет всеобщего мистического озарения в душах.

Итак, Парменид советует Сократу освоить предлагаемый им метод и должным образом поупражняться в нем. Тот спрашивает: «*Каким же способом следует упражняться?*»,— и <Парменид> советует ему вспомнить рассуждения Зенона. Тем самым он словно намекает, что упражнение в данном методе является открытием, сделанным в элейской школе (действительно, <Парменид> подчеркивает, что описываемый им метод, использует не кто-нибудь, а собственный его ученик Зенона), и на то, что спасение для низшего в первую очередь обусловливает его объединение с промежуточным (ибо при его помощи низшее способно удостоиться также и благ, исходящих от первого).

Вот что следует сказать по поводу замысла всех нижеследующих рассуждений. И тому, что <Парменид> опять-таки будет называть *упражнением* диалектику как таковую, не имеющую никакого отношения к эпихерематике, удивляться не следует. В самом деле, любое логическое изложение и описание
994 выдвигаемых теорем всегда должны быть своего рода упражнением. Ведь подобно тому как самообладание есть упражнение в мужестве, а выдержанность — это упражнение в умеренности, точно так же любое логическое рассмотрение, скажем мы, необходимо считать упражнением в умном знании. И подобно тому как способность отстаивать собственное мнение при исследовании противостоящих друг другу суждений, подразумевает предшествующее упражнение в построении доказательств, не противоречащих логике и относящихся к сфере мнения, точно так же познавательное изложение, свойственное разуму, есть рассудочное упражнение в простейшем мышлении души.

Впрочем, даже ему ты, к моему восхищению, сказал, что отвергаешь блуждание мысли вокруг да около ощущаемых вещей и предпочитаешь рассматривать то, что можно постигнуть исключительно разумом и считать эйдосами. [135d8–e4]

Из комментируемого пассажа вновь явствует, что Парменид восхищен отсутствием у Сократа трепета перед умопостигаемы-

ми и нематериальными эйдосами. В самом деле, как он говорит, он одобряет прежде всех остальных его рассуждений то, в котором речь идет о необходимости направить диалектическую силу не на чувственно воспринимаемое, а на умопостигаемое, и указывает причину для такого своего одобрения. Действительно, *то, что можно постигнуть исключительно разумом*, и есть умопостигаемое. И Тимей утверждает, что рассуждение о чувственно воспринимаемом не может быть устойчивым и хорошо слаженным, оно лишь правдоподобно, то же, которое посвящено умопостигаемому, незыблемо и неопровержимо, поскольку чувственно воспринимаемое, строго говоря, не существует, и лишь умопостигаемое есть подлинное сущее, которое может выступать в качестве предмета познания в самом первом смысле [1].

Пожалуй, если вспомнить о познавательных силах, то можно понять этот пассаж еще и иначе, а именно вот как: способность к постижению умопостигаемых эйдосов свойственна исключительно разуму. В самом деле, ощущение не имеет к знанию о них вообще никакого отношения; фантазия постигает их изображения, обладающие определенной внешней формой; мнение обращается к ним при помощи логики и вне какой-либо связи с их внешними очертаниями, однако ему присуща значительная вариативность (τὸ ποικίλον), и, кроме того, оно, в согласии с природой, познает только чтойность (τὸ ὅτι) вещей. Итак, лишь
разум способен подобающим образом созерцать эйдосы. Вот по- 995
чему Тимей подчеркивает: подлинное сущее всегда воспринимается *мышлением вместе с рассуждением* [2].

Стало быть, *то, что можно постигнуть исключительно разумом*, и есть эйдосы в собственном смысле этого слова. Данное положение дел вполне естественно, ибо все чувственно воспринимаемые вещи являются некими частными предметами; таково любое тело, поскольку оно не может быть всеми телами вместе взятыми, а также располагаться во многих других телах, оставаясь неразделенным [13]. Природные объекты похожи на тела, они делимы — точно так же, как и те. Душевные причастны вариативности, им не свойственна простота, присущая умным эйдосам. Стало быть, *исключительно разумом* постигаются те предметы, которые мы называем умными и умопостигаемыми, и чем дальше они от материи, тем ближе они к эйдосам в исконном смысле этого слова, поскольку тогда чистота их пребывает незапятнанной.

---

[1] См.: *Платон.* Тимей, 29b5–c2. [2] *Платон.* Тимей, 28a1.

Итак, мы должны предаться диалектическому *блужданию*, предшествующему созерцанию эйдосов, которое будет своего рода предварительным упражнением для нас; его конечная цель — постижение эйдосов. Разумеется, мы будем утверждать, что *блуждание*, о котором идет речь, связано отнюдь не с эпихерематикой, посвященной рассмотрению предметов мнения, о чем уже было много раз сказано[(1)], а с общей диалектикой, в «Государстве» названной *карнизом, венчающим математические науки*[(2)]. Поскольку диалектика опирается на логические описания и выводы, она оказывается для нас упражнением в строгом мышлении о нематериальных и обособленных предметах.

И не удивляйся тому, что <Платон> назвал познавательное созерцание *блужданием*: таковым он именует его, сравнивая с чистым мышлением и с простым восприятием умопостигаемого. В самом деле, *блуждание* предполагает не только рассмотрение истинных положений в том виде, в каком они должны быть приняты, но и исследование ложных, которые отвергаются с помощью тех же методов. Так чего удивительного мы найдем в том, что он дал подобному странствию имя «*блуждание*»? Однако некоторые его последователи[14] не замедлили назвать *блужданием* все разнообразие мыслей, возникающих в уме, и это при том, что мышление не меняет собственного предмета — будучи единым, оно одновременно оказывается и множественным вследствие наличия множества даже в умопостигаемом.

Да и вообще — нужно ли говорить только об уме? *Блуждание*
996 свойственно даже богам, причем не только тем, которые совершают неуклонный путь по небу, но и умным. Как раз об этом обычно и говорят те, кто достиг высшей степени божественной одержимости[15], иносказательно описывая выход богов за свои пределы, их присутствие во всем последующем и порождающий промысел, направленный даже на низшее. Действительно, блуждающим именуется все совершающее выход за свои пределы в виде множества, и лишь устойчивому и единовидному блуждание не свойственно.

Далее, слово «*блуждание*», похоже, может быть использовано в четырех значениях: *[1]* как описание множества энергий, даже если эти энергии и пребывают вместе, *[2]* как указание на изменчивость множества, *[3]* как предикат множества, переходящего от одной противоположности к другой, *[4]* как синоним множества беспорядочных движений. И при том, что су-

---

(1) См.: Наст. соч., 652.29–653.2. (2) *Платон*. Государство, VII, 534e2.

ществуют четыре перечисленных вида блуждания, о диалектическом упражнении речь может идти только как о блуждании в третьем смысле, поскольку рассуждение в ходе такого упражнения посвящено рассмотрению гипотез, противоположных друг другу.

> *— В самом деле,— ответил <Сократ>,— мне кажется, таким способом совсем не трудно показать, что сущие подобны и неподобны и обладают всеми другими похожими свойствами.*
>
> *— И это, конечно, правильно,— сказал <Парменид>.* [135e5–8]

Сократ уже говорил выше [1], и сейчас в комментируемом пассаже повторяет: в чувственно воспринимаемых вещах смешение эйдосов заметить легко (ибо у одного и того же положенного в основу часто можно усмотреть противоположные качества, гипостазировавшиеся в различных отношениях), а в умопостигаемых — трудно. Упоминал об этом выше он вовсе не потому, что был настроен против сочинения Зенона (тот ни о чем таком речи не вел), а поскольку стремился кинуть собственный камешек [16] в пользу обсуждения общности эйдосов, детально исследовать которую он и просит Зенона.

Разумеется, Парменид не похвалил бы <Сократа>, если бы его слова на самом деле были направлены против Зенона. Действительно, если бы Зенон показал, что многое оказывается подобным и неподобным в одном и том же отношении, а Сократ, напротив, говорил бы о таковом в разных смыслах и имел бы в виду различные подобие и неподобие, и потому извращал бы рассуждение того, разве Парменид смог бы одобрить подход Сократа? Напротив, его слова *«и это, конечно, правильно»*, по сути, оказываются похвалой.

Стало быть, лучше не пытаться даже высказывать догадку о том, будто эти слова подразумевают какую-либо критику учения Зенона. Напротив, следует считать их апорией того вида, который нравится самому Сократу, считающему необходимым прежде всего выяснить, каким образом и в умопостигаемом эйдосы смешиваются между собой и каков там способ реали- 997
зации их общности. В самом деле, всем чувственно воспринимаемым вещам, разумеется, присущи некие подобие и неподобие,

---

(1) См.: *Платон.* Парменид, 129d2–6.

мы же хотим рассмотреть соединение эйдосов в рамках умопостигаемого. И Сократ, пренебрегая смешением зримых качеств, переходит к общности умопостигаемого; таков смысл его слов, и Парменид воспринимает их как откровение души благородной и возвышенной.

> *Следует кроме того делать вот еще что: не только высказывать предположение о существовании каждого предмета и рассматривать выводы из этой гипотезы, но также изучать следствия, которые получатся, если тот же самый предмет не будет существовать, — если ты, конечно, хочешь поупражняться получше.* [135e8–136a2]

Мне кажется, наши предшественники совершенно правильно заметили, что Платон подправляет сочинения обоих авторов: и Зенона, и Парменида. Упражнение в методе, примером которого является книга первого, он сводит к рассмотрению выводов из двух противоположных посылок, а теорию второго он распространяет на подлинное единое, причем об обоих этих исправлениях он говорит устами самого Парменида. Действительно, Зенона никак не могли бы обидеть поправки, внесенные в его учение его любовником и вождем. Кроме того, и припадать к истинной генаде сущих более всего подобает тому, кто, будучи моложе, способен замечать действительные предметы, а созерцать их — тому, кто *устремит взор своей души ввысь*[1], к подлинной причине, как <Сократ> говорит в «Государстве». О поправке, которую <Платон> внес в сочинение Парменида, мы поговорим ниже, ту же, которую он сделал в учении Зенона, давайте рассмотрим сейчас.

Итак, рассуждение Зенона посвящено доказательству того факта, что из гипотезы о существовании множества эйдосов, обособленных от единого, вытекают абсурдные выводы, и строит он его, выясняя, чтó следует из той или иной гипотезы, чтó не следует и чтó следует и не следует одновременно. Например, он приходит к выводу о подобии и неподобии эйдосов, вытекающему из гипотезы о бытии единого и множества, а также движения и покоя. Напротив, Парменид здесь считает необхо-
998 димым в ходе диалектических изысканий исходить не только из гипотезы о существовании какого-либо предмета, но и из ги-

[1] *Платон.* Государство, VII, 540a7.

потезы о несуществовании того же предмета и учитывать следствия, проистекающие также и из этой гипотезы. Например, необходимо задаваться вопросом о выводах, получающихся не только при принятии гипотезы о существовании подобия, но и при допущении его несуществования: следующих, не следующих, а также одновременно следующих и не следующих.

Зачем же и по какой причине нужна такая добавка? Вот почему, отвечу я. Если мы будем проводить рассмотрение какого-либо предмета, основываясь лишь на посылке о его существовании, и сделаем вывод, чтó вытекает из этой посылки, то мы, разумеется, не сможем выяснить, причиной чего является предмет гипотезы. Если же мы в дополнение докажем, что из гипотезы о несуществовании этого предмета не следуют точно такие же выводы, как и в случае, когда в основу рассуждения положена гипотеза о его существовании, значит, мы сможем внести ясность в вопрос, чтó именно другое появляется вследствие его бытия. Действительно, получилось бы следующее: поскольку в рамках этой гипотезы первое не существует, оно по своей природе причиной второго не является; напротив, из гипотезы о бытии первого следует вывод и о существовании второго.

Допустим, я, выдвинув гипотезу о существовании души, докажу: из этой посылки будет следовать вывод о бытии движения. Затем я скажу: «Но вот, допустим, души не существует»,— и покажу, что вывод о бытии движения из этой посылки уже не вытекает. Значит, движение станет существовать именно благодаря бытию души, и потому последняя, следовательно, окажется его началом и причиной. Если же, напротив, при принятии гипотезы о несуществовании души вывод о бытии движения тем не менее останется правильным, будет ясно: движение совершается вовсе не благодаря душе.

Вот почему <Платон> в «Федре» сперва доказал, что самодвижное есть начало движения для всех остальных вещей, а затем, выдвинув предположение о несуществовании самодвижного, показал: тогда все небо и все сопутствующее ему становление замрут в неподвижности [(1)]. И в «Законах» он говорит: когда все вещи покоились, в движение первым пришло самодвижное и привнесло движение в покоящееся. Стало быть, если бы существовало самодвижное, то имелось бы и движение, а если бы первого не было, отсутствовало бы и второе. Итак, только самодвижное есть причина движения [(2)].

---

(1) См.: *Платон.* Федр, 245c5–e2. (2) См.: *Платон.* Законы, X, 895a6–b7.

Таким образом, недостаточно положить в основу рассмотрения лишь гипотезу о существовании некоего предмета, необходимо также провести исследование, исходящее из предположения о его несуществовании,— по крайней мере, если есть желание, выяснить, является ли данный предмет причиной чего-либо, или он существует обособленно и оказывается лишь самим собой. Скажем, если бы в приведенных примерах мы исходили
999 только из гипотезы о существовании самодвижного, то не было бы никакой ясности в вопросе, является ли оно единственной причиной движения всех остальных вещей, ибо ничто не препятствовало бы чему-нибудь другому оказаться еще одной его причиной. Напротив, после того как было доказано, что при несуществовании самодвижного ни одна вещь не будет двигаться, вывод о наличии и другой причины движения окажется заведомо неверным, поскольку такая причина приводила бы какие-то вещи в движение, даже если бы самодвижного не существовало. Значит, подобный вывод неверен, и если самодвижного нет, то ни одна другая вещь не будет двигаться.

Итак, вот с какой целью необходимо рассматривать выводы, вытекающие не только из посылки «Если нечто существует», но и из посылки «Если то же самое нечто не существует».

* * *

Пожалуй, можно было бы задать еще и следующий совершенно естественный вопрос: разве могут вообще проистекать какие-либо следствия из тезиса, что нечто не существует? Действительно, что́ могло бы обладать наличным бытием в не-сущем? И разве допустимо, чтобы вообще несуществующее служило доказательством чего-либо? В самом деле, то, тезис о бытии чего однажды уже был отвергнут, не в состоянии ни как нечто самостоятельное обладать теми или иными свойствами, ни как соотнесенное с другим само быть каким-либо свойством, ибо оно оказывается всего только не-сущим.

На этот вопрос необходимо дать следующий ответ. Не-сущим, о котором мы во всех подробностях знаем из «Софиста» (1), называется *[1]* никоим образом и никогда не-сущее, лишенность; это то, что как таковое не существует, но оказывается сущим только как случайный признак; *[2]* материя, поскольку

(1) См.: *Платон.* Софист, 258e6 и далее.

она есть не-сущее в силу соответствующей ее природе безвидности, неопределенности и бесформенности; *[3]* все материальное, коль скоро оно, будучи зримым, в собственном смысле этого слова не существует; *[4]* все чувственно воспринимаемое, так как оно *возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле*[1]; *[5]* впереди него идет не-сущее в душах, поскольку душу <Платон> называет первым среди возникающего[2], а потому на самом деле она не входит в число подлинных сущих, располагающихся в умопостигаемом; *[6]* прежде него располагается не-сущее в самом умопостигаемом, первая инаковость сущих[3], которая рассматривается в «Софисте», где утверждается, что <не-сущее> *никак не меньше самого сущего*[4]; *[7]* наконец, потусторонним последнему оказывается не-сущее, предшествующее сущему, которое выступает в качестве причины всех сущих, обособленной от любого их множества.

Вот в каких смыслах мы можем говорить о не-сущем. Очевидно, никоим образом и никогда не-сущее не должно фигури- 1000
ровать ни в какой гипотезе. В самом деле, невозможно говорить о нем или познавать его; этому в «Софисте» нас учит элейский гость, подкрепляя рассуждение Парменида по данному поводу[5]. Он утверждает, что никоим образом не-сущее непознаваемо и неизреченно, поскольку любое знание и любое мнение всегда познают нечто определенное и сообщают о чем-то определенном, в то время как никоим образом не-сущее таковым не будет. Действительно, исторический Парменид как раз и доказывал, что не-сущее есть ничто, которое не может быть чем-то определенным.

Далее, всякий раз, когда мы говорим: «Нечто не есть многое», «Нечто не есть единое» или «Нечто не есть душа»,— мы вкладываем в отрицание вот какой смысл: существует определенное нечто, не являющееся, скажем, душой; следствия как раз из такой посылки мы и будем изучать. Например, когда мы берем за основу какого-либо рассуждения гипотезу: «Допустим, среди сущих нет ума», мы отнюдь не предполагаем, что ум является никоим образом не-сущим, мы просто выносим его за рамки всей совокупности остальных сущих; подобное утверждение будет тождественно вот какому: «Допустим, ум не будет ни одним другим сущим». Значит, о чем-то одном при подобном допущении речь будет идти как о сущем, а о чем-то другом —

---

[1] *Платон.* Тимей, 28a3–4. [2] Ср.: Там же, 37a2. [3] См.: *Платон.* Софист, 255d1 и далее. [4] Там же, 258b1–2. [5] См.: Там же, 258d2–3.

как об уме, не являющемся именно этим сущим. Стало быть, данная гипотеза будет посвящена отнюдь не никоим образом не-сущему, а предмету, в каком-то отношении являющемуся сущим, в каком-то — нет, тому, который будет чем-то вот этим, но не будет чем-то вон тем.

Такие отрицания, вообще говоря, являются результатом умной инаковости. Действительно, некий определенный предмет не будет конем потому, что он окажется чем-то иным коню; он не будет человеком потому, что станет выступать как другое человеку. И сам <Платон> в «Софисте» потому и утверждает: когда мы говорим о не-сущем, мы лишь отрицаем сущее, а вовсе не вводим представление о некоей его противоположности, под которой мы должны были бы понимать то, что более всего отстоит от сущего и полностью разлучено с ним[(1)]. Значит, мы, сказав в данном смысле[17]: «Нечто не существует», тем самым не вводим представления о никоим образом не-сущем и в своей гипотезе о несуществовании не имеем в виду как раз его. Напротив, несущее, являющееся предметом такой гипотезы, в какой-то мере может быть познано и выражено в речи.

* * *

Вот что следует сказать по данному поводу. Поскольку в комментируемом пассаже Платон упоминает о методе, принятом в элейской школе, давайте рассмотрим его логические начала в том виде, в каком они известны в настоящее время. Итак, при обсуждении любого предмета необходимо разбирать две гипотезы, проистекающие из одной, а затем в рамках каждой из них — еще три. Поэтому вслед за одной и двумя должны по-
1001 явиться шесть гипотез, каждая из которых в свою очередь будет разделена еще на четыре. Значит, в ходе рассуждения нужно будет исследовать всего двадцать четыре гипотезы.

В основу рассуждения положена монадическая, простейшая гипотеза: «С чем-то получается что-то»; по крайней мере, вывод по такой фигуре оказывается общим для всех гипотез. В самом деле, станем ли мы давать катафатические или апофатические определения,— мы, разумеется, всегда будем вести речь о чем-то, что получается; и будем ли мы рассуждать о предмете в его соотнесенности с собой, или с другим,— мы, очевидно, всегда

(1) См.: *Платон.* Софист, 258e6–7.

станем иметь в виду какое-то определенное нечто. Данный вывод совершенно ясен.

Диада гипотез появляется в результате деления этой гипотезы на две, когда ты не просто говоришь о том, что получается с чем-то, но даешь определение тому, с чем именно — с сущим <или с не-сущим> — нечто получается. Действительно, тогда происходит первое расчленение базовой гипотезы, основанное на выделении двух противоположных признаков — бытия и небытия рассматриваемого предмета.

Вот как возникают две гипотезы. Каждая из них порождает у нас три. В самом деле, подобно тому как на первом шаге, соотнеся с гипотезой «с чем-то получается что-то» понятия «сущее» и «не-сущее», мы провели ее дихотомическое деление, точно так же теперь мы станем трактовать понятие «получается» тремя способами, и потому разделим на три каждую из двух вычлененных ранее гипотез. Так вот, в слово «получается» необходимо вкладывать либо смысл «следует», либо «не следует», либо «одновременно следует и не следует», ибо даваемое определение может оказаться или катафатическим, или апофатическим, или в каком-то отношении катафатическим, а в каком-то — апофатическим. Заметим, что в последнем случае речь идет отнюдь не о том, что противоречие как таковое выражает собой истину и что оба противоположных вывода с неизбежностью вытекают из исходной посылки, а о том, что один и тот же предмет в каком-то отношении будет обладать неким свойством, а в каком-то — нет.

Итак, понимая слово «получается» в трех перечисленных смыслах, при том условии, что предполагается существование и несуществование рассматриваемого предмета, мы, очевидно, должны будем разделить две изначальные гипотезы на шесть [18]. Итак, получится шесть гипотез: если нечто существует, какие положительные, какие отрицательные и какие одновременно положительные и отрицательные следствия будут вытекать из этой гипотезы; если нечто не существует, необходимо сделать подобные же выводы. Действительно, это нечто будет изучаться с двух точек зрения: как сущее и как не-сущее, а получающиеся в отношении него выводы — с трех: как следующие, как не следующие и как одновременно следующие и не следующие. В результате перемножения чисел два и три, разумеется, получится шесть.

Далее, каждая из шести выделенных гипотез в свою очередь делится на четыре на основании различий предмета, для которого и по отношению к которому делаются выводы. Так, последние

могут быть связаны либо с самим предметом, либо с другими по сравнению с ним, и в каждом случае они производятся двумя способами: <при его соотнесении с самим собой и с другими предметами>. Получится следующий набор логических выводов: для предмета в отношении него самого; для предмета в отношении других; для других предметов в отношении них самих; для других предметов в отношении рассматриваемого. Если ты свяжешь эти четыре различных возможных типа выво-
1002 дов с каждой из шести вышеназванных гипотез, ты, естественно, получишь двадцать четыре общие гипотезы.

То, о чем идет речь, можно понять на основании следующей схемы:

[1] если предмет существует, чтó следует для него в отношении него самого;
[2] если предмет существует, чтó не следует для него в отношении него самого;
[3] если предмет существует, чтó следует и не следует для него в отношении него самого;

далее:

[4] если предмет существует, чтó следует для него в отношении другого;
[5] если предмет существует, чтó не следует для него в отношении другого;
[6] если предмет существует, чтó следует и не следует для него в отношении другого.

Такова первая шестерка гипотез; вторая же вот какая:

[7] если предмет существует, чтó следует для другого в отношении самого другого;
[8] если предмет существует, чтó не следует для другого в отношении самого другого;
[9] если предмет существует, чтó следует и не следует для другого в отношении самого другого;

далее:

[10] если предмет существует, чтó следует для другого в отношении предмета;
[11] если предмет существует, чтó не следует для другого в отношении предмета;

[12] если предмет существует, чтó следует и не следует для другого в отношении предмета.

Это вторая шестерка, а вот третья:

[13] если предмет не существует, чтó следует для него в отношении него самого;
[14] если предмет не существует, чтó не следует для него в отношении него самого;
[15] если предмет не существует, чтó следует и не следует для него в отношении него самого;

далее:

[16] если предмет не существует, чтó следует для него в отношении другого;
[17] если предмет не существует, чтó не следует для него в отношении другого;
[18] если предмет не существует, чтó следует и не следует для него в отношении другого.

Названа третья шестерка, четвертая же такова:

[19] если предмет существует, чтó следует для другого в отношении самого другого;
[20] если предмет существует, чтó не следует для другого в отношении самого другого;
[21] если предмет существует, чтó следует и не следует для другого в отношении самого другого;

далее:

[22] если предмет существует, чтó следует для другого в отношении предмета;
[23] если предмет существует, чтó не следует для другого в отношении предмета;
[24] если предмет существует, чтó следует и не следует для другого в отношении предмета.

Вот какие четыре шестерки логических выводов необходимо рассматривать; именно их будет иметь в виду Парменид, когда станет разбирать гипотезы. Он станет исследовать девять гипотез, а выделит он их на основании природы действительных предметов, которым будет посвящено его изложение. Если соотнести эти его гипотезы с перечисленными сейчас логическими выводами, то получится, что во второй части диалога при рассмотре-

нии первых пяти из них он станет использовать первые две шестерки выводов, а при анализе четырех оставшихся — последние две. Далее, при изучении первых пяти гипотез он будет опираться на одну шестерку[19] логических выводов, когда станет исследовать первые три из них, и на другую — когда будет разбирать две оставшиеся. Рассматривая же четыре следующие гипотезы,
1003 одну шестерку логических выводов он свяжет с двумя первыми из них, а другую — с двумя последними. Впрочем, эти вопросы мы еще рассмотрим ниже.

Итак, вот каковы общие очертания диалектического метода, истинно умного и познавательного и не связанного со мнением, до крайности непостоянным и неопределенным в своем знании. В рамках этого единого и целостного метода используются четыре процедуры:ористика, диаретика, аподиктика и аналитика. Действительно, иногда бывает необходимо разделить род на виды, а целое — на отличающиеся друг от друга части, или провести еще какое-нибудь деление. Порой нужно дать определение, а стало быть, выявить различия определяющих[20] признаков и самих определений каждого чина сущих; делать же это можно по эйдосу, по материи и по ним обоим вместе взятым. В каких-то случаях возникает задача провести аподиктическое рассмотрение и с этой целью выявить различия в причинах: одним способом нужно постигать причины материальных вещей, а другим — основания нематериальных предметов, и одним изучать причины движущегося, а другим — неподвижного. Наконец, иногда требуется провести анализ и дойти до первых основ, так как аналитический переход от исследуемого предмета к другому по сравнению с ним совершается в направлении последнего в смысле либо причин, либо сопутствующих обстоятельств, либо их обоих. Для того, кто воспользуется рассматриваемым сейчас методом, исследование *всех* названных процедур попросту необходимо, оно отнюдь не будет каким-либо побочным делом, поскольку изучаемый предмет всегда станет занимать среди сущих либо высшее, либо низшее, либо промежуточное положение.

В дополнение к сказанному очевидно также и то, что среди рассматриваемых гипотез лишь половина приводит к истинным логическим выводам, а остальные требуют заключения о невозможности того или иного следствия — в зависимости от существования или несуществования обсуждаемого предмета. Ясно и то, что порой на основании сделанного предположения мы будем логически переходить к одному предмету (пример тако-

го перехода: если существует подобие, то как оно соотносится с неподобием?), порой — ко многим (например, если существует подобие, то как оно соотносится со всеми эйдосами?), а иногда — ко всем вообще (например, если существует ум, то как он соотносится со всеми сущими — с умопостигаемыми и с чувственно воспринимаемыми?).

В каждом случае знаток обязан выяснить, с какого пункта он должен начать, дабы пройти наиболее легкий и прекрасный 1004
путь в своих доказательствах. Действительно, иногда он должен в первую очередь давать катафатические определения самому исследуемому предмету по отношению к нему самому же, а порой сперва делать вывод о следствиях, получающихся при его соотнесении с каким-то другим или другими. Попросту говоря, он всегда будет начинать с чего-то, известного лучше всего, и, рассматривая такое известное, готовиться к разбору других гипотез, следуя в этом уже изученному делению логических выводов.

Стало быть, вот каковы основные черты представленного метода. И если нам нужно, прежде чем Парменид перейдет к рассмотрению гипотез, самим поупражняться в этом методе на каком-нибудь примере, который нам достаточно хорошо известен, давайте выберем в качестве предмета для такого упражнения душу. Мы будем изучать ее саму по себе и в соотнесенности с телами и зададимся вопросом, какие выводы следуют, какие не следуют и какие следуют и не следуют для души в отношении нее самой и тел, а также для тел в отношении них самих и души.

Итак, если душа существует, то для нее в отношении нее самой:

- *[1]* следуют выводы о самодвижности, саможивости и самогипостазированности;
- *[2]* не следуют выводы о подверженности гибели, о полном неведении себя и о несамостоятельности в действиях;
- *[3]* следуют и не следуют выводы о делимости и неделимости (ибо в одном смысле она делима, а в другом — неделима), о том, что она является и не является вечным сущим (поскольку в чем-то она вечна, а в чем-то — тленна), и о том, что все ее собственные признаки занимают такое же промежуточное положение.

Далее, если душа существует, то для нее в отношении тел:

[4] следуют выводы, что она животворит тела, руководит их движением, связует их до тех пор, пока присутствует в них, и господствует и начальствует над ними по природе;

[5] не следуют выводы, что она приводит тела в движение, располагаясь вне их (ибо собственным признаком одушевленных существ является движение по внутренним причинам), и что она является для тел причиной спокойствия и неизменности;

[6] следуют и не следуют выводы, что она присутствует в телах, или что она существует отдельно от них, так как она располагается в телах, поскольку вершит промысел о них, в то время как по сущности она от них обособлена.

Такова первая шестерка; вторая вот какая.

Если душа существует, то для другого (я имею в виду тела) в отношении самого другого:

[7] следует вывод, что оно обладает внутренней симпатией, так как благодаря животворящей причине тела обладают
1005 симпатией друг к другу;

[8] не следует вывод, что оно не обладает ощущением, ибо необходимо, чтобы благодаря душе все тела обладали ощущением: одни собственным для них образом, а другие — раз они являются частями Всего;

[9] следует и не следует вывод, что тела приводят в движение самих себя, <ибо в каком-то отношении они самодвижны,>[21] потому что одушевлены, а в каком-то — нет, поскольку имеется множество способов осуществления самодвижности.

Далее, если душа существует, то для тел в отношении нее:

[10] следует, что они приводятся ею в движение изнутри, животворятся ею, сохраняются и связуются при ее посредстве и вообще зависят от нее;

[11] не следует вывод об их рассеянии из-за нее и безжизненности, ибо благодаря ей тела принимают участие в жизни и связности;

[12] следует и не следует вывод, что тела участвуют и не участвуют в душе, поскольку оба эти утверждения верны, ибо тела в каком-то смысле участвуют в высшей душе, а в каком-то — нет.

Итак, названа вторая шестерка, а вот третья.

Если душа не существует, то для нее в отношении нее самой:

[13] следуют выводы о безжизненности, бессущностности и безумности, так как ни сущностью, ни жизнью, <ни умом>[22] она обладать не будет, поскольку не существует;

[14] не следуют выводы, что она спасительна для себя, гипостазирует и приводит себя в движение и тому подобное;

[15] следуют и не следуют выводы о непознаваемости и неразумности для нее самой, ибо, не существуя, она в каком-то отношении оказывается непознаваемой и неразумной, поскольку не рассуждает логически и вообще не познает себя, напротив, в каком-то смысле она тем не менее не будет неразумной и непознаваемой, если данные слова обозначают некую природу, которая существует, но никак не связана с разумом и не участвует в знании.

Далее, если душа не существует, то для нее в отношении тел:

[16] следуют выводы, что она не участвует в их рождении, не смешивается с ними и не вершит свой промысел о них;

[17] не следуют выводы, что она является чем-то движущим, животворящим и связующим их;

[18] следуют и не следуют выводы, что она является чем-то иным телам и не образует с ними общности, ибо данный тезис является и истинным, и неистинным, если, конечно, понимать иное как сущее, отличающееся от другого сущего (ведь именно в этом смысле здесь и идет речь об ином; с другой стороны, говорить о не-ином можно также потому, что его вообще не существует, как и об ином душе — потому, что оно не есть сущее).

Это была третья шестерка. Четвертая такова.

Если души нет, то для тел в отношении них самих:

[19] следуют выводы о неподвижности, о несоотносимости 1006
с жизнью и об отсутствии симпатии между ними;

[20] не следуют выводы, что они познают друг друга при помощи чувственного восприятия и приводятся в движение друг другом;

[21] следует и не следует вывод об их воздействии друг на друга, ибо в каком-то отношении они будут его претерпевать, а в каком-то — нет, поскольку такое воздействие окажется лишь телесным и не будет жизненным.

Далее, если души нет, то для другого в отношении нее:

[22] следует, что оно не является объектом промысла для нее и не приводится ею в движение;

[23] не следует, что оно животворится и связуется ею;

[24] следует и не следует, что оно уподобляется и не уподобляется ей: в той мере, в какой вследствие несуществования души другого также нет, оно уподобляется ей, поскольку обладает свойством тождественности ей, а в той степени, в какой не-сущее не может быть подобным чему-либо, подобие другого душе не будет иметь места.

Итак, мы рассмотрели все возможные гипотезы и проиллюстрировали на примере души предлагаемый метод. Мы пришли к выводу, что душа есть причина жизни, движения и симпатии тел — и вообще их бытия и спасения. В самом деле, если душа существует, вместе с ней у тел появляются и перечисленные свойства, напротив, если ее не будет, эти свойства окажутся у них отсутствующими. Следовательно, данные свойства присущи телам благодаря душе, и она будет их причиной. Вот какой оказывается цель всего данного метода: выявить своеобразие рассматриваемого предмета и всего того, подателем чего для себя и для другого он является.

И ты видишь: рассуждение, строящееся в виде вычлененных гипотез, было бы проще, если бы мы начали не с самой души, а с тел. Действительно, они нам известны лучше, нежели душа, и следствия, получающиеся для них, если продположить, что они участвуют или не участвуют в душе, понятнее тех, которые проистекают для самой души. Ведь тела, причастные душе, живут, движутся и обладают симпатией друг к другу, непричастные же оказываются неподвижными, бездеятельными и праздными. Стало быть, если мы сперва сделаем те аподиктические выводы, которые следуют и не следуют для тел при условии бытия
1007 и небытия души в отношении них самих и души, нам будет легче проделать свой путь в рассуждении и в применении к душе, например показать, что она самодвижна, бессмертна и бестелесна, ибо свойства, которые тела обретают благодаря ей, мы и будем считать ее собственными признаками.

Следовательно, истинным оказывается еще и вот какое заключение. Стремящиеся начинать свое рассмотрение с наиболее очевидного должны опираться на какие-то другие гипотезы: на катафатические или апофатические, на те, которые изначально

заданы, или на противоположные им. Так вот, как я знаю, даже Аристотель, подражая данному методу[(1)], предписывает при построении категориальных силлогизмов брать за основу категориальное определение, относящееся к некоему подлежащему, а также то, что противоположно подлежащему и этому категориальному определению, и производить выводы, следующие и не следующие для того или иного.

Тем не менее при нашем подходе рассмотрение оказывается куда более совершенным, поскольку за основу здесь принимается деление, проведенное *всеми* возможными способами, при помощи которых должен совершать свой путь тот, кто проводит для собственного ума упражнение, посвященное любому сущему; при этом в ходе такого упражнения при построении всех перечисленных гипотез пробуждается познающее начало души, обретающее совершенство, когда оно занимается поиском истины, соответствующей каждой вещи.

Изучая действительные предметы с использованием обсуждаемого метода мы достигнем истины с большей вероятностью, нежели при подходе <Аристотеля>, поскольку с бóльшим изяществом пройдем по тому подобию следов, которые оставляет изучаемый предмет, ибо изучим *все* их множество. Кроме того, мы воспользуемся наибольшим возможным набором гипотетических рассуждений, так как всегда будем принимать во внимание все то, что вытекает или не вытекает из исходных гипотез. В самом деле, именно такие гипотетические рассуждения по преимуществу и позволяют нам выявить общность действительных предметов и их взаимные различия. Мы сможем также воспользоваться категориальными силлогизмами[23], когда станем нуждаться в обосновании гипотетической или малой посылки в каждой гипотезе.

— Как ты говоришь? — спросил <Сократ>.

— Например,— ответил <Парменид>,— если угодно, возьми гипотезу, предложенную Зеноном: если существует многое, чтó должно получаться для многого в отношении него самого и единого и для единого в отношении самого единого и многого; также нужно рассмотреть и обратное: если не существует многого, чтó 1008
получится для единого и для многого в отношении них самих и друг друга. [136a3–b1]

---

(1) См.: *Аристотель.* Первая Аналитика, I.27, 43b1–11.

Сократ, будучи не в состоянии осмыслить в деталях метод, в общих чертах описанный выше, переспрашивает, желая, чтобы Парменид дал более ясное и развернутое толкование. Как раз на данный вопрос тот и отвечает, вновь предлагая провести упражнение в методе на некотором примере; заметим, что ответ он дает строго логичный и весьма сжатый. В самом деле, в комментируемом пассаже он указывает на то же самое число используемых способов рассуждения, что и названное нами: двадцать четыре, объединенные в восемь триад. Действительно, слова *«должно получаться»* имеют смысл: и «следует», и «не следует», и «следует и не следует» [24]. Поэтому мы можем умножить названные им восемь способов построения логических выводов на три.

Впрочем, давайте рассмотрим эти восемь способов на примере гипотезы Зенона. Итак, если многое существует, то для него, очевидно, получается:

[1] в отношении него самого — что оно обладает внутренними различиями, не является началом и оказывается неподобным;
[2] в отношении единого — что оно объемлется единым, рождается от него и участвует благодаря ему в подобии и единстве.

Для единого получается, что:

[3] оно повелевает многим, выступает для него в качестве предмета участия и существует прежде него — эти выводы делаются по отношению ко многому;
[4] оно неделимо, немножественно, стоит выше бытия, жизни и познания и обладает всеми похожими свойствами — это следует по отношению к самому единому.

Далее, если многого не существует, то для него получается:

[5] в отношении него самого — что многие вещи не отличимы друг от друга и разделить их невозможно;
[6] в отношении единого — что оно не покидает пределов единого и не отличается от него.

Для единого получается:

[7] в отношении него самого — что оно не заключает в своей природе ничего деятельного и совершенного, ибо, если

бы оно содержало в себе нечто подобное, оно порождало бы многое;

[8] в отношении многого — что оно не идет впереди него и никак не действует на него.

Рассмотрев предложенные гипотезы, мы можем сделать вывод о том, что единое всегда дарует множеству единство, является его причиной и властвует над ним. И ты легко заметишь: здесь продемонстрирован способ перехода от исследуемого предмета к его причине, ибо как раз такой причиной для многого и явля- 1009
ется единое.

Итак, необходимо, чтобы наряду со многими логическими выводами и гипотезами существовал также некий вывод, который можно было бы назвать возглавляющим их. Скажем, сам <Платон> во всех своих построениях доказывает, что единое, разумеется, гипостазирует и сущие, и генады, располагающиеся среди них; такова, как мы утверждаем, цель всего рассматриваемого диалога. Ведь мы имеем дело не просто с рядом гипотез, которые никак не дополняют друг друга, напротив, благодаря рассмотрению двух посылок (о существовании и о несуществовании чего-либо) мы оказываемся в состоянии прийти к некоему определенному и достоверному обобщающему логическому выводу, и он, подобно единому, соответствует всем рассмотренным положениям, невзирая на все их разнообразие и различные соотношения, существующие между ними.

> *Далее, если предположить, что подобие существует или что подобия не существует, то нужно дать ответ, какие результаты получатся при принятии каждого названного допущения для предмета гипотезы и для другого, причем по отношению к самим себе и друг к другу. Тот же самый способ рассуждений применим и к неподобному...* [136b1–4]

На примере названных предметов мы также можем провести упражнение методе. Если подобие существует, то для него получаются:

[1] по отношению к нему самому выводы о монадичности, о вечности и о способности к порождению;

[2] по отношению к чувственно воспринимаемым вещам выводы о способности уподоблять их умным предме-

там, о недопущении их погружения в *море неподобия* [1] и о приведении частей в соприкосновение с соответствующими им целостностями.

Для чувственно воспринимаемых вещей получаются:

[3] по отношению к ним самим выводы, что они образуют взаимную общность, участвуют друг в друге и радуются друг другу, ибо подобное радуется подобному, сопереживает ему и смешивается с ним;

[4] по отношению к подобию выводы, что они участвуют в нем, уподобляются ему и объединяются благодаря ему.

Если подобия не существует, то для него получаются:

[5] по отношению к нему самому выводы о бессущностности и о том, что оно не обладает ни порождающей силой, ни первой действующей сущностью;

[6] по отношению к другому выводы, что оно не властвует над ним и не делает его подобным в согласии с собственным эйдосом, напротив, привходя в другое, оно сокрушает даже то подобное, которое ранее присутствовало в нем, ибо, поскольку начала подобия в другом не существует, подобным само по себе оно быть не может.

Для чувственно воспринимаемых вещей получаются:

[7] по отношению к ним самим выводы об отсутствии общности [25], о невозможности их смешения и о несопереживательности;

1010 *[8]* по отношению к подобию выводы, что вещи не обретают свой облик в согласии с ним и не связуются благодаря ему.

Примерно так же мы могли бы, пожалуй, рассмотреть и неподобие. В самом деле, если неподобие существует, то для него получаются:

[1] по отношению к нему самому вывод, что оно является чистым, нематериальным и однородным эйдосом, содержащим в себе как единое, так и множество;

[2] по отношению к другим (а именно — к чувственно воспринимаемым) вещам вывод, что неподобие оказывается

---

[1] *Платон.* Политик, 273d6–e1.

своего рода различающей силой, причиной определенных уникальности и отдельности каждой из них.

Для других вещей получаются:

[3] по отношению к ним самим выводы, что любая такая вещь сохраняет собственное своеобразие и свой не слитый с остальными образ;

[4] по отношению к неподобию выводы, что другие вещи зависят от него и упорядочиваются в виде целых и частей в соотнесенности с ним.

Если неподобия не существует, то:

[5] оно не является чистым и нематериальным эйдосом, поскольку вообще не будет ни единым, ни не-единым;

[6] по отношению к другому оно не станет содержать в себе причины каждой обособленной сущности.

Другие же вещи:

[7] будут самым разным образом сливаться между собой;

[8] не станут участвовать в единой силе, отличающей их друг от друга.

Таким образом, на основании сказанного мы должны заключить, что подобие является для вещей в нашем мире причиной их общности и симпатии, а также смешения, неподобие же будет причиной их раздельности, видового своеобразия и несмешанной чистоты имеющихся у них сил, а также самостоятельного бытия — бытия самими по себе и самими собой. Действительно, к выводам первого рода можно прийти, рассматривая следствия из выдвинутых по поводу таких вещей утверждений, а к противоположным им — изучая выводы из отрицаний[26].

...и к движению и покою, и к возникновению и гибели, и даже к бытию и небытию. [136b5–6]

Необходимо провести упражнение тем же способом, что и выше, и на перечисленных примерах.

Если движение существует, то для него получаются:

[1] в отношении него самого выводы о его вечности и беспредельной силе;

[2] в отношении вещей нашего мира выводы, что оно движет и животворит их, а также оказывается причиной их выхода за свои пределы и разнообразных энергий.

Для вещей нашего мира получаются:

[3] в отношении них самих выводы о способности к действию, жизненности и изменчивости (ибо бытие движения обусловливает изменчивость каждой вещи и возможность ее перехода от бытия в возможности к бытию в действительности);

[4] в отношении движения выводы, что вещи обретают бла-
1011 годаря ему совершенство и собственную силу и уподобляются вечно покоящимся предметам; ведь то, что не в состоянии достигнуть блага, оставаясь неизменным, благодаря движению получает возможность принять участие в нем.

Если движения не существует, то для него получается:

[5] что оно является слабым, бездеятельным и бессильным

[6] и не содержит в себе причины вещей в нашем мире, не обладает творческими силами и по своей сущности не способно к созиданию <...>

<...>

[7] <...>[27]

[8] <вещи в нашем мире> не сопоставимы с ним, неопределенны и несовершенны, поскольку первого движения не существует.

Далее, применительно к покою можно сделать примерно следующие логические выводы. Если покой-в-себе существует, то для него получаются:

[1] в отношении него самого выводы об устойчивости, вечности и однородности;

[2] в отношении <других вещей> вывод, что каждая такая вещь пребывает в собственных границах и постоянно обосновывается в одних и тех же мерах или находится в одном и том же месте <...>

<...>

[3] <...>[28]

[4] по отношению к покою-в-себе выводы, что <другое> ограничивается им, подчиняется ему и достигает благодаря ему устойчивого положения в бытии.

Если <покоя> не существует, то для него получаются:

[5] в отношении него самого выводы о необоснованности и непостоянстве;

[6] в отношении другого — что покой не предоставляет ему постоянства, устойчивости и обоснованности.

Для другого получаются:

[7] по отношению к нему самому выводы, что оно многоизменчиво, необоснованно, несовершенно и не имеет собственного обиталища;

[8] по отношению к покою выводы, что другое не следует его мерам и не обретает бытия-в-покое, напротив, оно блуждает в совершенном беспорядке, поскольку нет того, что связало бы и упрочило его.

Следовательно, движение-в-себе оказывается хорегом деятельной силы, жизни и многообразной энергии, а покой руководит постоянством и устойчивостью, а также обоснованностью в собственных границах.

По тому же пути мы могли бы пойти и при рассмотрении возникновения и гибели, а также бытия и небытия. Однако, пожалуй, предварительно следует выяснить, откуда появляются возникновение и гибель. Нужно ли придерживаться того мнения, что их причины располагаются среди эйдосов?

Вероятно, на этот вопрос необходимо дать положительный ответ, причем не только потому, что сами возникновение и гибель входят в число нетленных (ἀϊδίων) предметов (ведь ни возникновение как таковое не может не существовать, ни сама гибель не способна окончательно исчезнуть, напротив, в космосе они должны всегда сочетаться друг с другом, поскольку сам этот
космос с необходимостью оказывается неисчерпаемым, ибо он 1012
всегда возникает и гибнет[1], чему нас учит «Тимей»), но и потому, что возникновение, как мы полагаем, участвует в сущности и сущем, а гибель — в не-сущем. Действительно, любая вещь, возникая, совершает восхождение к сущности и достигает состояния сущего, а погибая, приобщается к не-сущему и переходит из состояния «есть» в какое-то другое. В самом деле, всякая

[1] *Платон.* Тимей, 28а3.

определенная вещь подвержена гибели и склонна к превращению в какую-то иную, потому что изначально имеется не-сущее, словно рассекающее эйдосы. И подобно тому как среди последних не-сущее оказывается *ничуть не меньшим, нежели сущее*(1) (если будет позволено так выразиться вслед за элейским гостем), точно так же и в рассматриваемом случае гибель, служащая целям Всего, оказывается ничуть не меньшей, чем возникновение. В горнем мире участвующее в сущем до некоторой степени вкушает и от не-сущего, а последнее оказывается причастным сущему, в нашем же все возникающее подвержено гибели, а всему гибнущему предстоит вновь возникнуть.

Таким образом, сущее и не-сущее являются причинами возникновения и гибели. В применении к последним следует провести точно такое же упражнение в рассуждениях: выдвинув гипотезу о том, что возникновение существует, изучить, какие следствия получатся для него в отношении него самого и другого, для этого другого по отношению к нему самому и к возникновению, а затем произвести аналогичные действия, исходя из гипотезы о том, что возникновения не существует.

Итак, если возникновение существует, то:

[1] оно само по себе несовершенно,
[2] а для другого оказывается причиной его уподобления сущности.

Другие же вещи:

[3] по отношению к ним самим будут обладать свойством переходить друг в друга,
[4] а по отношению к возникновению всегда станут участвовать в нем, поскольку оно существует.

Если возникновения не существует:

[5] оно не является предметом мнения,
[6] а для другого не служит причиной какого-либо его внешнего обличия, упорядоченности и совершенства.

Другое же

[7] окажется нерожденным и бесстрастным
[8] и не будет иметь ничего общего с возникновением, и не станет участвовать при его посредстве в сущем.

---

(1) *Платон.* Софист, 258b1–2.

Если ты захочешь подобным же способом рассмотреть и гибель, то, если она существует, для нее получатся:

[1] в отношении нее самой выводы о неисчерпаемости, бесконечности сил и наполненности не-сущим;

[2] в отношении другого выводы о способности отмерять для него бытие и о том, что гибель является причиной его вечного рождения.

Для других вещей получаются:

[3] по отношению к ним самим выводы, что они перетекают 1013
друг в друга и не связуют самих себя;

[4] по отношению к гибели выводы, что вещи всегда оказываются отличными от нее и обладают в сопряженности с сущим также не-сущим, а также то, что, погибая, все они и во всех отношениях участвуют в ней.

Если гибели не существует, то для нее получаются:

[5] по отношению к ней самой вывод, что она не приводит к исчезновению самой себя, ибо если бы она делала это, то прежде всех остальных вещей уничтожила бы самою себя;

[6] по отношению к другим вещам выводы, что она не является причиной их распадения, не превращает одни вещи в другие и не выводит их за пределы бытия и сущности.

Для другого получаются:

[7] по отношению к нему самому выводы, что вещи не переходят друг в друга, не испытывают воздействия друг от друга и каждая вещь сохраняет свое собственное положение;

[8] по отношению к гибели вывод, что вещи не обладают благодаря ей какими-либо свойствами.

Следовательно, собственным признаком возникновения является способность приводить вещи в движение к бытию, гибели же свойственно выводить за пределы бытия. Именно такой вывод мы можем сделать, разобрав предложенные гипотезы, ибо нам, разумеется, ясно: предметы положительных среди них соответствуют причинам изменений, соотносимых с бытием, а вовсе не с чем-либо другим, а предметы отрицательных обусловливают неподвижность и неизменность.

Итак, вот на каких примерах нам следует проводить вышеуказанное упражнение, раз уж мы полагаем, что необходимо надлежащим образом поупражняться в нашем разуме, прежде чем перейти к рассмотрению божественного рассуждения самого Парменида, тем более что последний также упомянул о примерах, рассмотренных нами сейчас. Что же касается гипотез, относящихся к бытию и небытию, то, как мы увидим, <Парменид> ниже будет исследовать гипотезы: «Если сущее на самом деле существует» и «Если сущее не существует». Поэтому нам пока не стоит излишне утруждать себя и изучать их — нам еще предстоит заняться ими вместе с самим <Парменидом>, если это будет угодно богам. Предварительно следует лишь заметить: любая апория, относящаяся к предметам, располагающимся ближе к началам, например к единому, к сущему, к движению и покою, оказывается куда более трудной для разрешения, нежели та, которая касается какого-либо частного сущего.

Одним словом, какую бы гипотезу ты ни выдвинул о сущем, о не-сущем или об обладающем каким-либо другим свойством, всегда необходимо рассматривать, чтó получится по отношению к самому изучаемому предмету, каков бы он ни был, и к любому другому, рассматриваемому в качестве единого или многого, или вообще всего
1014 *вместе взятого; кроме того, нужно всегда выяснять, чтó получится с другим при его соотнесении с ним самим, а также с другим этому другому, каково бы оно ни было, если ты выскажешь гипотезу о некоем предмете как о сущем и если предположишь, что он не существует,— если ты, конечно, намереваешься, проведя совершенное упражнение, узреть истину во всех деталях.* [136b6–c5]

Мы всегда исследуем действительные предметы двумя способами. Мы либо изучаем, существует или не существует каждая отдельная вещь, либо выясняем, обладает ли она каким-либо определенным свойством или же нет; примером последнего подхода оказывается рассмотрение бессмертия души. И сейчас следует рассматривать все следствия, получающиеся для предмета, которому посвящена та или иная гипотеза, по отношению к нему самому и к другому и для другого по отношению к самому другому и к разбираемому предмету, полагая в основу не только пару предикатов «существует—не существует», но и «свойство имеется—свойство отсутствует».

Скажем (допустим, мы обсуждаем вышеназванный пример), если душа бессмертна, то:

[1] сообразной ее природе добродетелью будет обладание жизнью, а сама она окажется самодостаточной в плане собственного счастья; такие выводы получаются для души в отношении нее самой;

[2] по отношению к другим вещам окажется, что душа пользуется ими, словно орудиями, обособленно вершит свой промысел о них и руководит их жизнью.

Для другого получается:

[3] по отношению к нему самому выводы, что живые и мертвые существа появляются друг от друга и что круг становления обладает возобновляющимся бессмертием;

[4] по отношению к душе, что другое упорядочивается ею, до некоторой степени участвует благодаря ей в самодвижности и в плане своей жизни зависит от нее.

Если душа не бессмертна, то:

[5] она не будет вечно движущейся, умной по своей сущности и живой-в-себе, а знания не окажутся ее воспоминаниями; она будет гибнуть из-за собственной порочности и не станет познавать подлинные сущие; таковы выводы по отношению к самой душе;

[6] по отношению к другому получится, что душа смешана с телами и является материальной; поэтому не может повелевать такими телами и по своей воле руководить ими, напротив, она станет следовать за слияниями тел, а вся ее жизнь окажется телесной и генесиургической.

Другое в этом случае:

[7] в отношении самого себя будет занимать такое же положение, каким обладает сущее, состоящее из энтелехии и тела, ибо живые существа будут образовываться тогда лишь из неопределенной жизни и тел; 1015

[8] по отношению к душе получится, что другое руководит ею, изменяет ее благодаря собственным движениям и содержит ее в себе, поскольку душа не будет повелевать другим как внешнее ему, и жизнью другое будет обладать *вместе* с душой, а не *благодаря* ей.

Итак, ты видишь: воспользовавшись предлагаемым методом, мы сможем строить гипотезы не только на основании посылок «существует—не существует», но и с привлечением какой-то иной пары свойств для описания обладающего ими, например «бессмертное—не бессмертное». На основании приведенного примера это совершенно очевидно.

О соотнесенности предмета исследования с другим речь может идти в различных смыслах. Он может сопоставляться с чем-то одним (например, в вопросе: «В каком положении находится подобие, которому посвящена гипотеза, по отношению к неподобию?»), со многими вещами (скажем, в вопросе: «В каком положении находится сущность, предмет гипотезы, по отношению к покою и движению?») и со всеми вообще (например, «Если единое существует, как оно соотносится со всеми сущими?»). Платон не оставляет без внимания и этот момент, добавив: *«Необходимо рассматривать, что́ получится по отношению к другому, рассматриваемому в качестве единого или многого, или вообще всего вместе взятого»*.

Разумеется, единое или многое, о которых здесь идет речь, должны в некотором отношении быть родственными обсуждаемому предмету, как, например, подобное родственно неподобному вследствие их рядоположности, или движение и покой родственны сущности, поскольку они располагаются в ней и подле нее. И если мы, несмотря на то что применительно к другому можно провести названные различия (единое, многое и все вообще), тем не менее упоминаем только о двадцати четырех способах построения рассуждений, то ты этому не удивляйся. Действительно, различия в рамках другого всегда обусловлены той или иной положенной в основу материей, в то время как исследуемый предмет в любом случае оказывается или единым, или не-единым. При этом мы намереваемся описать саму форму используемого метода и формальные, а вовсе не материальные различия в его рамках.

Далее, какую цель мы должны поставить перед собой, проделывая предлагаемое упражнение? *«Узрение истины»*,— отвечает <Парменид>. Стало быть, мы будем слушать рассуждения не просто об истине, но об истине умопостигаемой, которой <Платон> учит нас и в других своих сочинениях; для ее постижения необходимо ревностное усердие, дабы оказаться в силах узреть *поле истины* [1] того, что есть. Итак, вся наша жизнь есть упраж-

(1) *Платон.* Федр, 248b6.

нение в умозрении; именно в эту гавань мы стремимся, совершая диалектическое странствие. Поэтому весьма примечательны слова: *«Узреть во всех деталях»,* — ведь души удостаиваются созер- 1016
цания истинных сущих лишь после того, как исследуют в своем странствии многие промежуточные чины.

Впрочем, с тем чтобы изучаемый метод стал нам вполне ясным, давайте приведем еще один пример и перечислим все двадцать четыре способа построения гипотез, взяв в качестве предмета обсуждения промысел. Допустим, будет выдвинута гипотеза о том, что промысел существует.

Итак, если промысел есть, то для него в отношении него самого:

[1] следуют выводы о благовидности, беспредельной силе и действенности;

[2] не следуют выводы, что промысел как-то отклоняется от назначенной цели, что он может не осуществляться и что он нежеланен;

[3] следуют и не следуют выводы, что промысел является единым и не-единым.

По отношению к другому:

[4] следуют выводы, что промысел начальствует над ним, способствует спасению отдельных вещей, содержит в себе начала и завершения всего и с божественным рвением доводит все до надлежащего состояния;

[5] не следуют выводы, что промысел оказывается вредным для того, в отношении чего он осуществляется, что он является хорегом чего-то, противоречащего ожиданию, или причиной неупорядоченности;

[6] следуют и не следуют выводы о том, что промысел присутствует во всем и обособлен от всего, что он познает все и не познает, ибо в каком-то отношении он познает все, поскольку силы его рядоположны познаваемому, а в каком-то — нет.

Для других вещей в отношении них самих:

[7] следуют выводы, что ни одна эта вещь не страдает каклибо от других таких же вследствие чистой случайности и что ни одна не является жертвой несправедливости со стороны какой-либо другой;

[8] не следуют выводы о случайности происходящего с вещами и об их несопоставимости друг с другом;

[9] следует и не следует вывод, что все вещи являются благими, поскольку свойство благости в каком-то смысле им присуще, а в каком-то — нет.

Для других вещей в отношении промысла:

[10] следуют выводы об их зависимости от него и о том, что они обеспечиваются благодаря ему всесторонней защитой и благодетельствуются им;

[11] не следуют выводы о противодействии промыслу и о бегстве от него, ибо ничто не может быть столь малым, чтобы ускользнуть от него, или столь великим, чтобы не быть побежденным им;

[12] следует и не следует вывод, что отдельные вещи участвуют в промысле, поскольку в чем-то они причастны ему, а в чем-то — нет, ибо они участвуют в благах, даруемым им ради пользы для каждой вещи.

Далее, допустим, промысла не существует. Тогда для него в отношении него самого:

[13] следуют выводы о несовершенстве, бесплодности, бездеятельности и принадлежности лишь самому себе;

1017 [14] не следуют выводы о нерушимости, высшей полноте, самодостаточности и напряженности;

[15] следуют и не следуют выводы о бездеятельности и невозмутимости; действительно, в каком-то смысле эти свойства у того, что не вершит промысел, имеются, а в каком-то — нет, поскольку последующее ему не подчиняется.

По отношению к другому, очевидно,

[16] следуют выводы о несмешанности промысла со всем ним и об отсутствии с ним общности, а также о том, что промысел не познает ничего;

[17] не следуют выводы, что промысел уподобляет другое самому себе и дарует всему надлежащее благо;

[18] следует и не следует вывод о том, что промысел является предметом стремления для другого, ибо в каком-то смысле он таковым будет, а в каком-то — нет; действительно, если бы речь шла о том, что какой-то предмет не вершит промысел вследствие своего обособленного превосходства надо всем, поскольку он стоит выше любой

соотнесенности и энергии, то ничто не препятствовало бы ему быть вожделенным для всего последующего; а вот если бы этот предмет был лишен соответствующей силы, то вожделенным он уже не был бы.

Для другого по отношению к нему самому:

[19] следуют выводы о неупорядоченности, случайности его действия, неопределенности претерпевания и о том, что его природа содержит много эпизодического, поскольку другое несется нестройно и беспорядочно;
[20] не следуют выводы об обращенности к единому, о справедливом воздаянии и об умной упорядоченности;
[21] следует и не следует вывод, что другое является благим; в самом деле, сущие, разумеется, с необходимостью являются благими, однако, если промысла нет, выяснить, откуда появляется у них благо, невозможно.

Для другого по отношению к промыслу:

[22] следуют выводы об отсутствии воздействия со стороны промысла и о несопоставимости с ним;
[23] не следуют выводы, что другое отмеряется и ограничивается при посредстве промысла;
[24] следует и не следует вывод, что другое не ведает о промысле, ибо все сущее сообразно с природой должно знать, что промысла нет, если его, конечно, нет, а также не знать об этом, раз у другого нет ничего общего с ним.

Следовательно, теперь мы достигли цели всего рассуждения, посвященного промыслу, и при этом поупражнялись в применении рассматриваемого метода. Тем, кто намеревается стать достойным последователем Парменида, мы советуем продолжать упражняться и рассмотреть как можно больше других примеров. Сами же мы давайте вернемся к тексту Платона.

— Ты, Парменид,— сказал Сократ,— описываешь некое невыполнимое искусственными средствами (ἀμή-χανον) предприятие, и я не слишком его понимаю. Впро- 1018
чем, почему бы тебе не разъяснить его мне, выдвинув какую-нибудь гипотезу, с тем чтобы я смог понять лучше? [136с6–8]

Сущность эйдосов может быть легко постигнута теми, кто стремится воспринять ее в уме; для них она оказывается совершенно очевидной. Напротив, для тех, кто намеревается изучать ее при помощи ощущения, фантазии или мнения, она непознаваема, и узреть ее эти люди не в состоянии. Точно так же учение Парменида могут легко усвоить те, кто способен обозреть его в целом и уже достиг совершенства своего ума, для несовершенных же его освоение затруднительно.

Как раз в таком положении и находится сейчас Сократ: увидев все бескрайнее *море*[(1)][29] рассуждений, которые требуются для применения рассматриваемого метода, все изобилие используемых в нем подходов и свойственных ему приемов толкования, а также строгий порядок следования выдвигаемых в его рамках гипотез, он назвал его *невыполнимым искусственными средствами предприятием.*

При этом, говоря *«невыполнимое искусственными средствами»*, <Платон> стремится указать на трудную для восприятия и одновременно *безыскусную красоту*[(2)] данного метода. В самом деле, в нем невозможно усмотреть ничего искусственного и приукрашенно-остроумного, и потому реализация его искусственными средствами затруднительна вследствие его естественности. Тем не менее на самом деле обсуждаемый метод весьма легок в применении, поскольку он несет в себе своего рода умный образ слияния и расторжения сущих.

<Платон>, используя слово *«предприятие»*, словно подчеркивает: рассматриваемый метод непосредственно связан с исследованием действительных предметов, а не с разработкой бессодержательных логических построений. Для людей, не достигших должного совершенства, этот метод труден для восприятия и применения; именно по этой причине <Сократ> добавил: *«Я не слишком его понимаю»*. Действительно, он до некоторой степени соприкоснулся с теорией <Парменида>, однако совершенства в ней пока не достиг; на это указывают только что сказанные в его адрес слова Парменида. Вот почему <Сократ> говорит: *«Я не слишком его понимаю»*. Он пока еще ревностно осваивает данный метод и, следуя по пути его освоения, уже осознал всю его трудность для понимания.

В таком положении всегда находятся люди, стремящиеся сродниться с истиной, до того как постигнут ее. Именно их и имеет в виду <Платон> в «Письмах»: несмотря на

[(1)] *Платон.* Парменид, 137а6. [(2)] *Платон.* Государство, VI, 509а6; Пир, 218е2.

то что при изучении тех или иных проблем возникают трудности и появляются всяческие препятствия, говорит он, эти люди с большим рвением следуют по пути их рассмотрения и не избегают напряжения, связанного с их исследованием, но, словно покровительствуемые богами, устроителями состязаний, 1019
с особым воодушевлением принимают участие в таких состязаниях и стремятся к постижению истины [1].

И душа, созерцая ум и его единое, наипростейшее и вечное мышление, полагает, будто он не пользуется какими-либо искусственными приемами, ибо разнообразные уловки и хитрости свойственны лишь ей самой; она испытывает еще бо́льшую любовь к его совершенству, если не может даже описать его мысль, как и всю простоту его божественной жизни, когда она словно обходит его по кругу, приближается к нему и в собственном многообразии подражает его единовидности, а в раздельности — его неделимости в плане мышления.

Подобным образом поступает и Сократ. Увидев всю сложность предлагаемого метода и его общезначимый характер, он не предается панике и не пытается избежать трудов [30], связанных с упражнением в нем. Напротив, он согласен признать собственные слабость и недостаток знаний, однако продолжает ревностно стремиться постигнуть его и просит Парменида, перейдя от ума к логике и от общих слов к конкретному примеру, провести для него упражнение в методе.

В самом деле, точно так же и мы, будучи не в состоянии познать внутренние, располагающиеся среди богов, силы сущих, можем тем не менее, основываясь на их внешних проявлениях, делать выводы относительно самих этих сил и при помощи частного познавать общее. Стало быть, и Пармениду предстоит как-то проявить себя в рассуждениях, словно выйдя за свои пределы — от объединенных мыслей к обстоятельному изложению во всем разнообразии возможных толкований. Как раз об этом сейчас и просит его Сократ, занимающий положение, аналогичное третьим чинам, участвующим в первых благодаря силам, распространяющимся на них свыше, причем отнюдь не непосредственно, а через промежуточные роды.

> *— Тяжкое бремя, Сократ,— сказал <Парменид>,— ты возлагаешь на меня, человека столь почтенного возраста.* [136d1]

---

[1] См.: *Платон.* Письма, VII, 344a2 и далее.

<Парменид> призывает Сократа пройти более продолжи-
1020 тельную и серьезную подготовку, описывая ему трудности, возникающие при рассмотрении обсуждаемого предмета, однако сам при этом избегает участия в таком рассмотрении. Точно так же, похоже, поступал в дальнейшем и сам Сократ, когда другие юноши ревностно добивались от него наставления в каком-либо вопросе. Значит, в этом он подражал своим отцам.

С другой стороны, комментируемый пассаж содержит в себе значительную долю истины еще в одном отношении. Для того чтобы выявить ее, ты должен взять за основу своего рассмотрения душу или жизнь. Тогда получится вот что. Если ты возьмешь в качестве отправной точки душу, ты, пожалуй, должен будешь согласиться с тем, что человеку, способному мыслить божественные предметы, не подобает действовать при посредстве словесной фантазии или тела, напротив, он должен пребывать на собственном *наблюдательном пункте*[1] и следовать подходящим для него обычаям. Таким образом, для человека, живущего умной жизнью, *тяжким бременем* оказывается логическое и фантазийное действие, для сосредоточившегося на самом себе — соотнесение с другим, а для владеющего простым знанием — выполнение всего разнообразия рассуждений.

Далее, если ты возьмешь за основу обычную человеческую жизнь, ты, безусловно, заметишь следующее: для человека, находящегося в преклонных годах, *тяжким бременем* является само участие в подобных состязаниях. Ведь для того чтобы *переплыть столь глубокое и широкое море рассуждений*[2], необходимо иметь орудие, неизменно помогающее в выполнении этого действия, причем, очевидно, находящееся в наилучшем состоянии. Итак, если мы будем понимать слова *«бремя»* и *«почтенный возраст»* в обоих описанных смыслах, мы сможем выявить всю истину, заключенную в словах <Парменида>.

Комментируемый пассаж также неявно указывает на истину действительных предметов. В самом деле, общие правила нередко бывает очень легко выучить, однако при попытке их применить зачастую возникают значительные трудности. Например, в геометрии тем, кто уже изучил общеизвестные[31] теоремы, применить использованные при их доказательстве леммы, когда проводится конкретная аргументация, основанная на этих теоремах, часто бывает нелегко. На трудность применения рассмотренного метода указывает и то, что ни один из последователей

---

[1] *Платон.* Политик, 272e5. [2] *Платон.* Парменид, 137a5–6.

Платона не смог найти ему какого-либо достойного места в собственных сочинениях (если, конечно, мы оставим в стороне Аммикарта[32], кто бы он ни был). Именно по этой причине мы выше и попытались привести многочисленные примеры применения предлагаемого метода.

Итак, то, что во многих случаях выучить общие положения очень легко, однако применить их на практике весьма трудно, на основании сказанного очевидно. Поэтому слова Парменида, что Сократ *возлагает на него тяжкое бремя*, звучат совершенно 1021
естественно. Заметим, что еще одной причиной такой трудности помимо тех, которые мы уже назвали, оказывается сама природа исследуемых предметов, рассмотрение которой весьма нелегко.

— Тогда почему бы тебе, Зенон,— сказал Сократ,— не дать нам пояснения по этому поводу? [136d2–3]

Третье по достоинству всегда участвует в первом при посредстве промежуточного. Нарушение такого порядка реализации сопричастности и ее осуществление в обход чина, непосредственно примыкающего к третьему свыше, для богов невозможно. Платон всегда подчеркивал данное обстоятельство в своих диалогах; намекает он на него и здесь. Сократ, стремясь узнать от Парменида о его мыслях, обманывается в своих надеждах; тогда он обращается с той же просьбой к Зенону и легко получает желаемое. Зенон, как уже было много раз сказано[1], в образной форме представляет божественный средний чин. И если вспомнить о причинах, которым аналогичны три рассматриваемых персонажа, получится, что и в этом смысле Зенон занимает промежуточное положение. Стало быть, Сократ обращается к нему с настоятельной просьбой о помощи, поскольку хочет при его посредстве обрести единство с самим отцом слов: уговаривая <Зенона> помочь в преодолении возникших на его пути трудностей, он тем самым стремится добиться благорасположения самого Парменида.

Итак, выше, когда речь шла о теории идей, Сократ беседовал со старшим, поскольку тот сам был инициатором исследования этой теории. Напротив, теперь, поскольку рассуждение перешло к более глубоким представлениям, возникла необходимость в посреднике, к которому Сократ сейчас и обращается. Он про-

---

(1) См.: Наст. соч., 627.39–630.14.

сит <Зенона> оказать ему сейчас такую же помощь, какую ранее предоставил тому Парменид.

Значит, и в этом смысле Парменид подобен отеческой причине, ибо он оказывается для всех общим отцом в рассуждениях. Зенон же похож на силу отца, по каковой причине он и выступает в его защиту, когда отрицает существование любого множества, отделенного от единого. Наконец, Сократ соответствует уму, при посредстве жизни и силы возвращающемуся к своему отцу. И, если угодно, следуя приведенным аналогиям, ты придешь к тому месту, где обнаружишь скрытую в немногих словах всю теорию рассматриваемых предметов.

1022 *Но Зенон засмеялся и сказал:*

— Давай, Сократ, попросим самого Парменида, ибо не так-то просто то, о чем он говорит. Разве ты не видишь, какую задачу задаешь? [136d4–6]

Среди богов третье соприкасается со вторым и стремится достигнуть всей полноты общности с ним. Второе же со своей стороны, поскольку оно основывается на первом, передает его дары всему. Примечательно в данном пассаже следующее. Выше [1], когда вопросы <Сократа> вызывали лишь улыбку, улыбались оба: и Зенон, и великий Парменид. Ныне же, когда они могут вызвать не просто улыбку, а открытый смех, смеется только Зенон, в то время как Парменид сохраняет спокойствие.

И причина здесь в том, что, несмотря на присутствие учителя, <Сократ> обращается к ученику с просьбой сделать дело, похоже, трудное даже для вождя. Мужу, хранящему верность своему учителю, пытаться его выполнить не следует. Именно поэтому <Зенон> читал свое сочинение в отсутствие Парменида, о чем мы уже упоминали в прооймии [2]: читать в присутствии того было бы попросту неприлично.

Таким образом, улыбка является словно указанием на незримую силу божественного и на его таинственность; смех же описывает его выход за свои пределы в явленности, ибо он для ощущения куда более выразителен, нежели улыбка. Стало быть, один муж оказывается как бы образом пребывающего, покоящегося и скрытого бога, а другой аналогичен богу, пока еще располагающемуся в высших чинах, но тем не менее уже выходящему за свои пределы и обретающему зримость.

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 130а4–6. [2] См.: Наст. соч., 688.38 и далее.

И вот еще более удивительный момент: ранее Зенон улыбался, переглядываясь с Парменидом (об этом тогда было прямо сказано), теперь же он смеется в ответ Сократу. Точно так же и среди богов промежуточный чин таинствен в той мере, в какой соединен с предшествующим, и явен в той, в какой образует общность с последующим. Стало быть, Зенон смеется — и открывается для Сократа, и ставит того в один ряд с собой; в таком единении он словно призывает Парменида к размышлению, ибо возвращает <Сократа> к своему вождю, к <Пар- 1023
мениду> как к первой действующей причине созерцания, к прародителю любой мысли, которую сам он лишь пересказывает. <Зенон> сам объясняет причину отказа: *«Разве ты не видишь, какую задачу задаешь?»* Все великие по своим последствиям дела должны обладать столь же великими причинами, промежуточные же причины даруют такие же блага: промежуточные, а не высшие, ибо они не обособлены от многого.

Если бы нас здесь было побольше, то и просить бы не стоило, потому что не следует обсуждать подобные вопросы перед лицом многих, да еще и человеку столь почтенного возраста; ведь простые люди не ведают даже того, что без подробного рассмотрения и обсуждения всех возможных гипотез, без своего рода блуждания, невозможно уразуметь истину. Итак, Парменид, я со своей стороны присоединяюсь к просьбе Сократа, чтобы и самому еще раз тебя послушать по прошествии некоторого времени. [136d6–e4]

Когда-то один из наших предшественников[33] вполне обоснованно настаивал на том, что Платон, описывая своих персонажей, сохраняет их исторически засвидетельствованный облик. Это совершенно явственно можно проследить и в комментируемом пассаже.

Скажем, в «Горгии», пересказывая беседу софистов, <Платон> вводит образ ученика, перебивающего своего вождя и то и дело забегающего в рассуждении вперед. Таков был и на самом деле Пол, необузданный и небрежный даже перед лицом отца обсуждаемого в этом диалоге искусства[1]. Напротив, описывая в комментируемом диалоге нравы философов, <Платон> подчеркивает, что Зенон уступает дорогу Пармениду и просит

---

[1] См.: *Платон.* Горгий, 461b3 и далее.

руководить беседой именно его во благо всем присутствующим. Ведь сходка софистов похожа на последовательность вещей в материальном мире, где потомки зачастую восстают против своих причин, желая повелевать теми, кто лучше их. Общность же философов иконически воспроизводит устроение богов, в котором низшие взывают к силам высших и уступают дорогу их бесконечным порождающим способностям.

1024 Итак, вот что я должен сказать по поводу нравов, бытующих среди мужей-философов. О том же, что божественные догматы не подобает излагать перед лицом простых людей, не стоит даже и говорить, ибо сам Платон подчеркивает: все они попросту смешны для большинства [1], хотя у мудрых и вызывают восхищение. То же самое имели в виду пифагорейцы, когда говорили, что одни рассуждения являются мистическими, а другие — открытыми (ὑπαίθριοι) [34], и перипатетики, когда одни учения называли эзотерическими, а другие — экзотерическими. Сам Парменид одну часть своей поэмы назвал «К истине», а другую — «К мнению» [2]. Зенон же одни свои рассуждения именовал истинными, а другие — полезными [35].

Таким образом, совершенно естественно, что и в комментируемом пассаже речь идет о том, что философские рассуждения не должна слышать толпа, ибо простые люди не способны правильно их воспринять. И если бы старик стал обсуждать философские вопросы перед лицом обычных людей, то он показался бы им тем более недостойным и заслуживающим осуждения, хотя, если бы так стал вести себя юноша, это вызвало бы меньшее осуждение. Как раз об этом-то и говорит Калликл [3], один из простых людей, которому свойственны те же страсти, что и всем им: они полагают, будто тот, кто, пройдя долгий жизненный путь, продолжает заниматься подобными вещами, является наилучшим объектом для насмешек.

Для выяснения причины описанного мнения не нужно далеко ходить: сам Платон сообщил, что оно свойственно людям вследствие их незнания. Значит, последнее оказывается *причиной всех зол* [4] для души. Кроме того, <Платон> доказывает, что в свой черед прегрешения простых людей невольны, ибо все ошибки, совершенные по неведению, являются невольными и заслуживают снисхождения.

---

[1] См., например: *Платон.* Теэтет, 174b8 и далее. [2] См.: *Парменид.* О природе, фр. 28–30. Ср.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX.22 [3] См.: *Платон.* Горгий, 484c8–9. [4] *Платон.* Письма, II, 313a4.

Таким образом, большинство людей не ведает, сколь велика сила диалектики и что целью диалектического блуждания являются истина и ум. В самом деле, мы не можем перейти от низшего к первому каким-либо иным путем, скажем, пропустив по дороге промежуточные ступени, соответствующие жизни. Ведь мы в своем нисхождении прошли множество таких промежуточных состояний, поскольку наша душа вечно пребывает в странствии от простейших энергий к составному. Точно так же и наше 1025
восхождение должно будет происходить через многие промежуточные ступени, подобно тому как душа разлагает то устроение жизни, которое она же и составила.

Стало быть, необходимо, во-первых, понять: ни одно ощущение не способно к точному и здравому познанию и все они воспринимают вещи по преимуществу в их слитности (πολὺ τὸ συγκεχυμένον), материально и претерпевательно, что обусловлено соответствующим устройством органов чувств.

Во-вторых, следует отвергнуть фантазии, летающие в нас стимфалийские птицы[36]; они порождают некое подобие мыслей о дурным образом оформленных и сформированных предметах, однако никоим образом не способны постигнуть бесформенный и неделимый эйдос. Поэтому они создают препятствия для чистой и нематериальной мысли души вследствие своей случайной природы и того, что они предполагают некое ее замешательство в исследованиях.

В-третьих, вслед за ними нужно отсечь разнообразные мнения и блуждания душ в попытках исследовать их. Ведь мнение не подразумевает изучения причин и не обеспечивают для нас ни знания, ни участия в обособленном уме.

В-четвертых, достигнув *открытого моря*[1] знаний, необходимо диалектически созерцать там их деления и сочетания во всем разнообразии располагающихся в нас эйдосов вообще и при помощи такого созерцания узреть разум, свойственный нам самим и словно соткавший собственное устроение.

<В-пятых,> в этот момент следует оставить в стороне синтез и уже умным образом обратиться к подлинным сущим. Действительно, ум лучше знания, а жизнь в соответствии с умом предпочтительнее, нежели согласующаяся с наукой.

Итак, блуждания и кружения души многочисленны и отчасти связаны с фантазиями, отчасти (прежде фантазий) — с мнениями, и лишь отчасти — с разумом. И только жизнь, согласую-

[1] *Платон.* Пир, 210d3–4.

щаяся с умом, подразумевает неуклонность; такова мистическая гавань души, в которую поэт ведет Одиссея, проделавшего в своей жизни длительное странствие[1], и в которую мы сами, если, конечно, пожелаем спастись, прежде всего должны устремиться.

Впрочем, по этому поводу достаточно. Выше[2] уже было сказано: Зенон непосредственно примыкает к Пармениду и является своего рода монадой всех присутствующих вместе взятых; он
1026 первый возвращается к нему и вместе с собой возвращает других при помощи Сократа, превосходящего остальных. Вот почему <Зенон> вспоминает, что уже однажды слышал рассуждение, которое другим предстоит выслушать впервые. Тем самым Платон подчеркивает: среди богов причины, непосредственно примыкающие к отцам, благодаря последним обособленно и таинственно участвуют в том, чему причастны только отцы, причем в первый черед — вследствие неизреченного единства с ними. Тем не менее к участию в чем-то эти причины способны открыть дорогу также и другому, происходящему от тех же отцов.

Стало быть, первая беседа Зенона с Парменидом аналогична мистическому мышлению, а та, в которой он сейчас участвует вместе с другими,— мышлению, измененному в результате выхода за свои пределы[37] действительных предметов, так что оно оказывается посвященным всему в равной мере. Вторая беседа уступает первой (Парменид, естественно, в ходе нее намечал для Зенона лишь общие положения, ибо тот был хорошо знаком с его учением, в то время как разбор его воззрений, предназначенный для всех, оказывается более детальным); поэтому <Платон> и подчеркнул ее низшее положение, ибо <Зенон> у него сказал, что хотел бы *еще раз послушать по прошествии некоторого времени*. Так <Платон> символически указал на различные энергии богов, описываемые предикатами «моложе» и «старше», причем на самом деле он имеет в виду различия не по времени, а по достоинству, хотя и использует временны́е категории.

И если, обратившись к фигурам речи, ты задумаешься о том, по какой причине Зенон просто сказал: *«Я со своей стороны присоединяюсь к просьбе Сократа»*,— и не добавил бóльше ничего, ты мог бы, пожалуй, прийти вот к какому выводу. Такой оборот речи Платон использует не случайно и не для красного словца, напротив, при его посредстве он подчеркивает, что Зенон считает все полезное в себе результатом благотворного влияния Парменида. Он не говорит ничего другого, только: *«Я присоеди-*

---

[1] См.: *Гомер.* Одиссея, XIII.101. [2] См.: Наст. соч., 727.10–25.

няюсь к просьбе». То же, что должно было бы последовать,— само содержание просьбы,— он опускает. Его фраза словно не закончена, ибо она строится как подражание мысли говорящего: в ней воздается должное отцу слов и прорывается благоговейный трепет перед ним; этот трепет, полагает <Платон>, она в том виде, в каком она была сказана, и выражает.

> *По словам Антифонта, Пифодор рассказывал, что, после того как Зенон сказал это, и он сам, и Аристотель, и все остальные стали просить Парменида пояс-* 1027
> *нить на примере то, что он сейчас сказал, и не отказываться.* [136e5–8]

Парменид является монадой по отношению ко всем присутствующим, подобно тому как единое сущее выступает в качестве монады для всех сущих вместе взятых. Однако для тех, кто еще только намеревается услышать рассуждения Парменида, монадой пока будет Зенон. Именно по этой причине последний и просит сейчас за них, ибо он выступает в качестве силы, призывающей вышедшее за свои пределы вернуться к собственному отцу. Среди всех пришедших на встречу как раз Зенон-то и сказал, что присоединяется к просьбе Сократа, обращенной к Пармениду, тем самым словно засвидетельствовав обособленное превосходство последнего надо всеми.

После того как эти два персонажа обращаются с описанной просьбой <к Пармениду>, все последующее словно приходит в движение, дабы выразить свою преданность предшествующему. В самом деле, пока просил <Парменида> Сократ, Пифодор, Аристотель и все остальные сохраняли спокойствие, ибо он не был первым среди всех участников беседы. Однако после того как к его просьбе присоединился Зенон, все, естественно, пришли в движение. Ведь точно так же в божественных устроениях внутрикосмические боги устремляются за свободными вождями[38] и вместе с ними в странствие отправляются все: ангелы, демоны и [частные] <чистые> души[(1)],— ибо все стремятся действовать вместе с собственными высшими чинами.

Содержание просьбы здесь уже прямо высказано: *«Пояснить на примере то, что он сейчас сказал»*. Следовательно, способ изложения учения <Парменида> оказывается символическим, указующим и энигматическим, соответствующим более всего мисти-

---

(1) См.: *Платон*. Федр, 246e4–247a4.

ческим догматам; он не будет эпихерематическим, когда рассуждение строится с использованием общепринятых <логических> приемов.

Тогда Парменид сказал:

— Необходимо согласиться, хотя, мне кажется, я нахожусь в положении Ивикова коня, с которым, пожилым бойцом, намеревающимся принять участие в состязании в беге колесниц и дрожащим в предвидении будущего, поэт сравнивает себя и говорит, что и сам он на старости лет против своей воли вынужден выступать на поприще любви. [136e8–137a4]

1028 Как уже было сказано, все предметы, которым вот-вот предстоит принять участие в чем-либо, пребывают в возбужденном состоянии в предвкушении осуществления этого участия и без всяких трудностей вступают в контакт с силой, способной его даровать; тем самым они приводят себя в соприкосновение с монадой, рядоположной им. Следовательно, они намереваются вкусить также частицу участия и от обособленной монады. В самом деле, и среди сущих те, которые полностью зависят от последующего, могут при его посредстве надлежащим образом участвовать в том, что идет впереди него.

Итак, участники беседы пришли на встречу вместе с Сократом, обращаются с просьбой к учителю вместе с Зеноном, а совершают путь в рассуждениях вместе с Парменидом. Прежде чем были произнесены какие-либо слова, в облике самих персонажей здесь иконически запечатлено божественное устроение: все последующее зависит от триады, пронизывающей все божественные чины, ибо это последующее гипостазируется ею и доводится до совершенства. Для тех, кто в надлежащем порядке будет совершать восхождение к целевым, первым причинам, благодаря чинам, непосредственно примыкающим к ним свыше, откроется путь для такого восхождения; тем, кто станет беспечально стремиться к божественному, последнее преподнесет свой независтливый дар. Точно так же и Парменид наконец-то внимает просьбам присутствующих. Заметим: причиной своего согласия он называет *необходимость*. Разумеется, <Платон> имеет в виду божественную необходимость, против которой, как говорит афинский гость, *не могут сражаться даже боги* [1].

[1] *Платон*. Законы, VII, 818b2–3.

Следовательно, собственным признаком боговидной причины и божественной силы оказывается то, что она присутствует во всем способном в ней участвовать. Впрочем, дабы вновь указать присутствующим, сколь великая борьба и трудное состязание предстоят ему, <Парменид> подчеркивает, что сам он слишком слаб для проведения подобного рассмотрения и что он чувствует себя, как Ивик, который не решается предаться любовным битвам из-за своей старости, но оказывается вынужденным вступить в них. Мелический поэт описывает эту необходимость, уподобив себя старому коню, уже много раз выступавшему на состязаниях и при всей своей опытности трепещущему в ожидании предстоящего. Он говорит примерно так:

Эрос влажномерцающим взглядом очей своих
черных глядит из-под век на меня
И чарами разными в сети Киприды
Крепкие вновь меня ввергает.
Дрожу и боюсь я прихода его.
Так на бегах отличившийся конь неохотно под старость
С колесницами быстрыми на состязанье идет [1] 39

Именно эти строки из поэмы «Колесница» необходимо вспомнить, дабы понять смысл слов Парменида. 1029

Помимо сказанного, на основании комментируемого пассажа ты мог бы, пожалуй, прийти и вот к какому выводу: более совершенное всегда словно посылает собственные образы в чины, располагающиеся ниже него. В самом деле, Парменид, в образной форме описывая свое состояние, вспоминает об Ивике, а тот в свой черед сравнивал себя с конем. Действительно, благодаря уму в разумной душе появляются изображения эйдосов, при ее посредстве привходящие в природу, которая по преимуществу и властвует над неразумными живыми существами. И состязания коней, и любовные битвы имеют какое-то отношение к душам, совершающим восхождение в горний мир, ибо в них *конь, причастный злу* [2], чувствует себя отягощенным, не получая достаточного пропитания от возничих, в то время как, получив его, он с легкостью устремится к сущему, поскольку способен состязаться на этом поприще. Восхождение же и спасение для душ осуществляется при помощи любви, ибо душевные колесницы наделены крыльями, для того чтобы в любовном безумии они смогли взлететь ввысь, к умопостигаемой красоте, и предаться созерцанию подлинных сущих.

---

[1] *Ивик*, фр. 2. [2] *Платон*. Федр, 247b3.

Вот что необходимо сказать по поводу действительных предметов, аналогия с которыми проводится в комментируемом пассаже. Напротив, фактическая сторона дела — что Ивик был мелическим поэтом, что он в молодости с воодушевлением предавался любовным баталиям и что, когда он был весьма пожилым и его побуждали к написанию любовных стихов, в одной из своих песен он говорил, что медлит с подобным делом по причине того напряжения, которое необходимо для участия в любовных играх,— никак не может быть неизвестной тем, кто когда-либо слушал его сочинения.

> *Памятуя об этом, я с великим страхом думаю о необходимости в моем преклонном возрасте переплыть столь глубокое и широкое море*[40] *рассуждений; однако попробую — ведь нужно вам угодить, поскольку вот и Зенон говорит, что мы здесь все свои.* [137a4–7]

<Парменид> знает, сколь трудно странствие души, причем не только по пути ощущений, фантазий и мнений, но и при построении рассудочных описаний, которые она должна выразить в словах. Ведая об этом и помня о былых состязаниях, он опаса-
1030 ется подобного странствия. Так же повел бы себя и Одиссей, если бы, когда он уже вернулся домой и вернул свое добро, его попросили вновь отправиться на войну, например чтобы сражаться с варварами,— ведь он, основываясь на собственном опыте, не испытывал бы никакого стремления покинуть отчизну, памятуя о том, что с ним происходило во время войны и на протяжении последующих весьма продолжительных скитаний.

Итак, уже перейдя от фантазий и ощущений к логическому мышлению и от последнего — к уму, <Парменид>, естественно, опасается возвращения назад к логическому мышлению и блуждания в своем разуме, сопряженного с опасностью на следующем шаге незаметно для самого себя предаться фантазиям и ощущениям. В самом деле, нисхождение за пределы ума небезопасно, и не следует отдаляться от первого, чтобы незаметно не оказаться среди худшего. Точно так же и Сократ в «Федре», будучи принужден к этому собеседником, исследует физическую красоту и ту, которая усматривается в промежуточных видах[1], а затем, оставив в стороне <красоту этого вида, возносит хвалу> божественному Эроту и описывает восхождение душ ввысь,

[1] См.: *Платон.* Федр, 237b7 и далее.

к умопостигаемой красоте[(1)]. Напротив, отпадение от высшего, воплощение в последующем и ослабление мышления о первой красоте он называет дерзостью, нечестием и грехом[(2)][41].

Вот как раз этого-то отпадения и стремится избежать Парменид, вспоминая проделанный им путь: достигнув безопасной гавани, он не решается отринуть умное и отпасть от простой энергии, вновь пустившись в странствие через море слов. Тем не менее он это проделает — во благо для других, стремясь облагодетельствовать последующее, и это благодеяние символически описывает промысел богов. Именно таким и должно быть нисхождение божественных душ за пределы умопостигаемого: они непосредственно соседствуют с божественным и хорошо представляют себе то зло, в которое могут впасть, предпринимая подобное странствие,— и тем не менее они его совершают во благо другим, но никак не для удовлетворения своей любви к становлению. Поэтому они не погрязнут в пучинах последнего и не предпочтут неопределенные[42] виды жизни. Действительно, их монадическое бытие символизирует жизнь, свободную от всего материального множества.

Стало быть, с чего же мы начнем? И какую гипотезу в первый черед выдвинем? [137а7–b1]

1031 Решившись провести развернутое рассуждение и снизойти с собственного умного *наблюдательного пункта*[(3)] до познавательного изложения, а от несоотнесенной жизни перейти к существующей в некотором отношении, Парменид спрашивает тех, кто обратился к нему, откуда ему следует начать и какую гипотезу он должен обсудить. Он не ставит собственное понимание в зависимость от их ответа и не стремится к тому, чтобы они дали какое-то необходимое для него определение, ибо лучшему не положено отмерять свою энергию, принимая во внимание худшее. Напротив, он обращает слушателей к себе и побуждает их к восприятию собственной мысли, с тем чтобы не вкладывать свои рассуждения в души тех, кто сам лишен ума, как поступает природа в отношении тел, но чтобы они сами стремились совершить восхождение и совместно с ним направлялись в гавань сущего. Точно так же и ум ведет ввысь души, которые не просто благодаря ему соприкасаются с высшим, но и сами го-

---

(1) См.: *Платон.* Федр, 247а8 и далее. (2) См.: Там же, 242b8–d2. (3) *Платон.* Политик, 272е5.

товы оказать себе посильную помощь. Итак, <Парменид> здесь советует слушателям сконцентрировать внимание на его доказательстве и посмотреть, с чего оно начинается и на чем заканчивается, а также какие промежуточные ступени проходит. Он вовсе не стремится узнать от них о подобающем ему способе рассуждений. И это очевидно — ведь он не ждет ответа, а сразу вспоминает о собственном догмате и начинает его обсуждать.

Мне кажется, слова: «*С чего мы начнем? И какую гипотезу в первый черед выдвинем*», непосредственно относятся к единому, которое будет обсуждаться (ибо имена «начало» и «первое» более всего подходят как раз ему), однако между двумя заданными вопросами имеется определенная разница.

Когда <Парменид> спрашивает, с чего ему начать, он, очевидно, считает должным не рассматривать внешнее, а словно ткать грандиозную паутину слов, исходя из собственного внутреннего знания. Поскольку строить рассуждение можно множеством различных способов, он, естественно, спрашивает, где ему следует положить начало. Действительно, рассмотрение различных предметов не должно начинаться в одной и той же точке; об этом я уже упоминал выше, когда рассматривал общие правила применяемого <Парменидом> метода [1].

Затем <Парменид> задает вопрос о том, какую гипотезу ему следует рассматривать первой. Существует много гипотез, которые можно было бы отнести и к умопостигаемому, и к чувственно воспринимаемому. Он выясняет, выдвинув какую из них,
1032 он сможет обсудить все сущие и не оставить без внимания ни одно из них: ни среди умопостигаемых [43], ни среди чувственно воспринимаемых.

Итак, *гипотезой* здесь именуется формулировка рассматриваемой проблемы, а *началом* такой гипотезы — первая часть всего изложения, оказывающаяся весьма приблизительным очерком предстоящих рассуждений.

Не угодно ли вам, если вы, конечно, считаете нужным поиграть в эту трудоемкую игру, чтобы я начал с самого себя и с собственной гипотезы, посвященной единому: если единое существует и если единого не существует, то что должно получиться?

— И даже очень, — сказал Зенон. [137b1–5]

---

[1] См.: Наст. соч., 1003.41–1004.8.

Метод Парменида связан с принятием за основу одной гипотезы и с проведением в применении к ней всего рассуждения. Эта гипотеза, пожалуй, не может хотя бы по видимости представляться лишь одной среди многих, напротив, она должна охватывать все остальные и быть в данном случае единым, идущим впереди многого. В самом деле, она описывает все сущие и все устроение действительных предметов: и умопостигаемых, и чувственно воспринимаемых; кроме того, она посвящена и их генадам, и единой неизреченной генаде, истоку всех последующих генад. Действительно, единое есть причина всего, и потому человек, начинающий рассуждение с него, должен будет описать рождение от него всех вещей.

Однако можно было бы, пожалуй, задать вот какой вопрос. Почему Парменид, никогда не занимавшийся единым, назвал *собственной* гипотезу о едином как таковом и предложил начать с этого начала, принадлежащего ему самому?

Некоторые давали следующий ответ. Парменид посвятил свою поэму единому <сущему>[44]. Платон же, обнаружив, что само единое потусторонне даже сущему и любой сущности, подправил его учение: тот якобы начал свое рассмотрение с единого. Ведь Горгий, Протагор, да и все остальные мыслители растолковывают собственные гипотезы в переложении Платона гораздо лучше, нежели они это делали в жизни; и Парменид у него также оказывается куда более глубоким философом и подлинным эпоптом, нежели он был на самом деле.

И впрямь — в комментируемом пассаже <Парменид> говорит: *«Если единое существует»,*— хотя он должен был бы сказать: «Если единое сущее существует». Его слова звучат так, словно он 1033
всегда рассуждал о едином как таковом, а не о едином сущем. И нижеследующая гипотеза гласит: *«Если единого не существует»,*— а заключительный вывод в его рассуждении оказывается следующим: *«Если какое-то единое существует или не существует, то все существует и не существует»* [1]. Звучат перечисленные гипотезы так, как будто во всех них предметом рассмотрения является само единое, а не единое сущее.

Итак, Парменид, словно он был платоником, назвал своей гипотезу, посвященную единому, и то, что добавил к его теории Платон, последний, как утверждают люди, дающие приведенный ответ на заданный вопрос, он приписывает самому <Пармениду>. И не следует удивляться, могли бы сказать придержи-

[1] *Платон.* Парменид, 166с3–5.

вающиеся данного мнения, тому, что в своей поэме Парменид, похоже, ничего не говорит о самом едином, ибо оно неизреченно. Более того, сам автор этой поэмы, выступая в ее защиту, утверждал, что она повествует о рождении всех сущих от сущего. В своих не записанных беседах с Зеноном <Парменид>, конечно же, что-то рассказывал о едином как таковом — но лишь до той степени, до какой его можно описать при посредстве слов. Стало быть, совершенно естественно, что он назвал гипотезу, посвященную единому, *собственной*.

Нужно, однако, дать на поставленный вопрос более точный ответ. С этой целью необходимо обратиться к учению нашего вождя[45]. Последний утверждал: <Парменид> как раз и начал с единого <сущего>[46] (ибо суждение «если единое существует» подразумевает, что понятию «единое» приписывается предикат «есть») и затем от него перешел к самому единому, ясно показав тем самым, что единое как таковое стремится быть лишь единым и *похищает себя*[(1)] у сущего. Вторым после него оказывается единое сущее, возникающее в результате нисхождения единого-в-себе в бытие. Напротив, само единое стоит выше даже предиката «есть» и гипотезы «если существует», поскольку при таком его предицировании оно не могло бы остаться единым как таковым.

Истинно и то предположение, что подлинным сущим <Парменид> считает единое сущее, и то, что, выдвигая данную гипотезу, он переходит к самому единому, которое <Платон> в «Государстве» называет *беспредпосылочным*[(2)] (ἀνυπόθετον). Действительно, он утверждает: рассуждать мы всегда должны, опираясь на какие-либо исходные гипотезы, дабы в заключение прийти к беспредпосылочному единому, ибо любая гипотеза всегда исходит из чего-то иного как из собственного начала.

И если бы кто-нибудь назвал началом гипотезу как таковую,
1034 то о подобном человеке необходимо было бы сказать, что он рассуждает, как принято в геометрии. В самом деле, несмотря на то что он не ведает ничего о начале, он будет делать выводы о конце и середине, которые являются следствиями того, чего он не ведает; эти его рассуждения, безусловно, не будут иметь никакого отношения к научному знанию[(3)].

Итак, лишь единое беспредпосылочно, а предмет любой гипотезы всегда является чем-то другим, не-единым. <Платон> вос-

---

(1) Халдейские оракулы, фр. 3.1. (2) *Платон*. Государство, VI, 510b7. (3) Ср.: Там же, VII, 533c3–5.

ходит от него к единому, словно от гипотетического к беспредпосылочному. Однако при таком понимании данного вопроса можно было бы выразить недоумение по поводу подхода Парменида к рассуждению в целом. Ведь он либо выдвигает гипотезу о беспредпосылочном и полагает происходящим от некоего начала безначальное,— и тогда он не следует собственному методу, предписывающему всегда, выдвинув некую гипотезу, рассматривать следствия из нее,— либо его гипотеза относится не к беспредпосылочному, а к тому, что весьма далеко от единого,— и тогда он не может с легкостью перейти к самому единому и естественным, ненасильственным образом описать для нас причину, предшествующую сущему.

Стало быть, дабы единое оставалось беспредпосылочным, и тем не менее <Парменид> мог бы, выдвинув некую гипотезу, совершить восхождение к нему, он и положил в основу рассуждения единое сущее, непосредственно следующее за самим единым; в его пределах, пожалуй, прежде всего и располагается единое как таковое, ибо о потустороннем едином сказать что-либо было бы невозможно. Тогда <Парменид>, утверждая, что он начинает *с собственной гипотезы*, имеет в виду единое сущее, о котором идет речь в посылке *«если единое существует»*. Перейдя от него к беспредпосылочному, он словно декларирует, что все сущие появились от обособленной генады.

Вот почему <Парменид,> сказав, что он будет рассматривать гипотезу о собственном едином, тем самым указал на выводы, которые будут следовать и не следовать при принятии гипотезы о существовании и несуществовании такого единого. Порой он, словно имея в виду понятие одного лишь единого, аподиктически рассматривает предикат «есть», прибегая при этом к катафатическим суждениям, а порой опускает этот предикат. Во всех этих случаях он всегда рассматривает единое — безучастное или выступающее предметом участия, с тем чтобы доказать: все существует по причине единого и без единого исчезает даже само бытие, ибо сущее существует благодаря единому.

Далее, ты мог бы, пожалуй, спросить, почему ниже будет рассмотрено много гипотез, хотя все рассуждение в последней части диалога посвящено единому?

Потому, отвечу я, что речь о едином может идти в трех 1035
смыслах. В самом деле, есть *[1]* единое, обособленное от сущих, и *[2]* единое, сочетающееся с сущими, которое наряду с сущим как таковым гипостазирует многие их чины, *[3]* третьим же оказывается единое, стоящее ниже сущего и словно поглощенное[47]

им. Значит, поскольку слово «единое» может быть использовано в трех смыслах, в первых трех гипотезах и рассматривается единое, о котором речь идет в каждом из этих смыслов, в его соотнесенности с самим собой и с другим. В двух оставшихся гипотезах первой пятерки исследуется другое единому, соотносимое с ним самим и с единым, причем предполагается, что оно либо участвует в едином, либо лишено участия в нем.

Четыре оставшиеся гипотезы исходят из предположения о несуществовании единого. Не-сущее двойственно: это либо никоим образом не-сущее, либо то, что в каком-то отношении является сущим, а в каком-то — нет. Поэтому две из этих оставшихся четырех гипотез посвящены каждому из таких единых-не-сущих в его отношении к самому себе и к другому, а две — другому, участвующему и не участвующему в едином-не-сущем. Вот почему <Парменид> рассматривает девять гипотез. В заключение он делает общий вывод: единое есть причина всего, и если его нет, то нет вообще ничего, ибо не положено, чтобы в отсутствие причины появлялось какое-либо ее следствие.

Впрочем, эти вопросы мы детально обсудим ниже. Мне кажется, комментируемый пассаж представляет собой своего рода ответ на вопросы, заданные <Парменидом> только что. На вопрос: «*С чего мы начнем?*»,— он сейчас отвечает: «*С меня самого*», а на вопрос: «*Какую гипотезу в первый черед выдвинем?*»,— «*Мою собственную гипотезу*». В этих двух парах «вопрос—ответ» имеется в виду отнюдь не один и тот же предмет. В самом деле, в первом случае [48] <Парменид> характеризует способ своего действия (он будет двигаться от внутреннего к внешнему и от одной мысли станет переходить ко всему разнообразию рассуждений), а во втором — называет предмет, который будет обсуждать, используя описанный им только что метод.

И на основании сказанного ты, пожалуй, мог бы сделать не только такие выводы, но и вот еще какой. Сам способ действий <Парменида> оказывается божественным, ибо любое божественное устроение стремится положить начало собственной энергии в самом себе: хранительное связует в первую очередь самое себя, возвышающее прежде всего остального возносит ввысь себя, по-
1036 рождающее рождает себя и так далее. Следовательно, Парменид здесь намекает на божественное, причем это касается также следующих слов: «*Поиграть в эту трудоемкую игру*». Действительно, и это суждение содержит намек на божественное, ибо игрой <Парменид> называет здесь те пояснения, которые он будет давать, и свои проработанные до мелочей действия. А ведь игруш-

ками богов оказываются любой человек и всякое существо вообще[1]), поскольку они гипостазируются в энергиях богов, обращенных вовне. Потому момент игры несет в себе каждое острое словцо, в явном виде выражающее покоящееся и объединенное мышление самого сущего. Впрочем, такая игра оказывается *трудоемкой*, поскольку в ходе нее осуществляется созерцание сущих и описывается вся простота внутреннего мышления; эта игра оказывается не чем иным, как раскрытием мыслей вовне и расчленением[49] неделимого знания.

Вот что предлагает Парменид. Зенон же с готовностью соглашается, поскольку ведает все глубины теории, которая будет обсуждаться. Как раз он-то и должен был выразить свое согласие, поскольку он занимает положение монады по отношению ко всем, кто собирается принять участие в дальнейшей беседе. Кроме того, он уже много раз слышал догматы, обсуждение которых предполагается, и знает обо всем их величии.

> *— А кто, — продолжал <Парменид>, — будет мне отвечать? Не младший ли? Ведь он менее всех будет соваться не в свое дело и скорее ответит то, что думает. Вместе с тем его ответы будут мне передышкой.* [137b6–8]

<Парменид> полагает, что кто-то должен ему отвечать, поскольку упражнение в диалектическом методе принято строить в виде вопросов и ответов. Значит, необходимо, чтобы кто-нибудь стал высказывать свое согласие или несогласие со сказанным им. Для этого он выбирает младшего, дабы тот выполнял эту функцию, причем лишь ее — чтобы он не предлагал своих решений возникающих апорий. Действительно, старшие, похоже, осуждены на то, чтобы вследствие наличия у них богатого опыта быть предубежденными и предпочитать собственные воззрения решениям, предлагаемым кем-то другим. Кроме того, отвечающий должен говорить от души и из-за своей любви к спорам попусту не противоречить, ему следует опираться на неопровержимые понятия, на основании которых сам <Парменид> будет строить свои рассуждения, и давать ненадуманные ответы. И в-третьих, с тем чтобы облегчить рассмот- 1037
рение, собеседник должен быть образцом уступчивого, мягкого и чистого нрава.

---

[1] См.: *Платон.* Законы, VII, 803c4–5.

Итак, вот по каким причинам <Парменид> заявляет, что он предпочел бы взять в собеседники младшего. Ты мог бы, пожалуй, в данной связи заметить еще и то, что сила единого сущего и первых причин вообще способствует возвращению к первому даже низшего. В самом деле, разве существует хоть что-нибудь, не участвующее в едином? Хотя бы ты назвал таковой саму лишенность, все равно ты обнаружил бы, что и она несет на себе некий отблеск единого. Разве могло бы иметься хоть какое-то сущее, которое не вкушало бы от сущего как такового? Даже если бы ты сказал: «Материя», то ведь и в ней в каком-то смысле присутствует сущее — пусть только в возможности. И вообще — наиболее общие причины гипостазируют и возвращают к себе в числе прочих сущих даже низшие. Итак, Парменид, имея в виду как раз перечисленные моменты, выбирает себе в собеседники младшего, дабы и его приобщить к своему учению.

И если ты хочешь увидеть нечто еще более таинственное, словно воплотившееся в изображениях, вспомни, что вторые и третьи чины божественного вкушают от первых монад мистически, спокойно и неуклонно; что высшие чины ангелов делают то же самое с величайшим почтением к божественному и что они приближаются к нему; что частные души принимают участие в божественном, невзирая на всю свою изменчивость и свойственные им блуждания. И пойми, что и в данном вопросе ты можешь проследить аналогию. Все другие — Зенон, Сократ и Пифодор — слушают обсуждение рассматриваемой теории, сохраняя спокойствие, Аристотель же — пребывая в движении. Он занимает положение, аналогичное душе, уже совершившей восхождение ввысь, той, которой в дальнейшем предстоит рухнуть вниз, в материальную жизнь. Очевидно также, что, словно в ходе наисвященнейших таинств[50], одни персонажи играют роль посвящаемых, а другие — эпоптов, и одни сейчас слушают рассуждения <Парменида> впервые, а другие уже слышали их раньше. Ясно еще и следующее. Парменид стремится облегчить себе рассуждение, потому что все божественные действия
1038 всегда совершаются с легкостью. Действительно, богам, которых Геба потчует нектаром, свойственна неутомимость, и промысел их, после того как они этот нектар выпьют, вершится свободно и беспрепятственно.

— Я готов помочь тебе, Парменид,— сказал Аристотель,— ибо, говоря о младшем, ты имеешь в виду меня. Спрашивай, я буду отвечать. [137c1–3]

Парменид выдвинул общее положение: отвечать должен младший. Он не указал конкретно ни на кого из присутствующих. Аристотель же предложил в качестве собеседника себя, тем самым приведя частное в соприкосновение с общим. Ведь если он младший, то ему и следует отвечать. Данная ситуация вновь указывает на божественное, ибо то, что в мысли богов является общим и объединенным, души воспринимают частным образом, в соответствии с собственным чином. Заметим, что это касается не только душ: последующие чины богов частным образом воспринимают общие мысли стоящих выше. Именно это описывал наибожественнейший поэт. После того как Гера у него неопределенно и просто сказала:

Вот, если б кто из богов подозвал ко мне Тетис поближе[1], —

богиня-архангел тут же выполняет свойственное ей частное действие:

Сказано — тут поднялась быстроногая [вестница] Ирис[2].

Хотя слова Геры, конечно, были адресованы не лично Ирис, все равно та, обдумав их, поняла, что приказ был отдан ей, и выполнила свои обязанности. В самом деле, именно она соединяет последующее с его началами в демиургическом уме, и прежде всего с предводительницей женщин-богинь в космосе.

Итак, иконически воспроизводя как раз этот момент, Платон описывает: Аристотель встает и предает себя в руки Парменида; последний же, подозвав его к себе, приступает к дальнейшим рассуждениям.

[1] *Гомер*. Илиада, XXIV.74. [2] Там же, XXIV.77.

Книга шестая

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В РАССМОТРЕНИЕ ГИПОТЕЗ

1039 — *Ну что же,— сказал <Парменид>,— если единое существует, то оно не может быть чем-то другим, многим.*

Аристотель. *Разумеется, это невозможно.*

Парменид. *Следовательно, у него не должно быть части, и само оно не должно быть целым.*

Аристотель. *Почему так?* [137c4–6]

Первый вопрос, на который мы должны дать ответ, начиная рассмотрение данной части диалога,— почему Парменид делит свое рассуждение ровно на такое число гипотез, которое он будет исследовать. В самом деле, станет ли кто-либо утверждать, что <Парменид> разбирает четыре, шесть, восемь, девять или десять гипотез,— в любом случае необходимо назвать причину, по которой он выделяет именно такое их число.

Действительно, можно было бы, пожалуй, испытывать совершенно логичные затруднения по следующему поводу: не будет ли изучение всего множества гипотез, следующих за первой, излишним, поскольку они не имеют никакого отношения к упражнению в обсуждавшемся выше методе? Ведь если мы положим в основу рассуждения эту первую гипотезу, в результате ее разделения мы получим две зависящие от нее гипотезы, которые посвящены выявлению следствий, проистекающих из посылок «если единое существует» и «если единого не существует». О большем же числе гипотез, если мы, конечно, твердо храним в памяти перечисленные выше правила, говорить попросту нет смысла. Стало быть, почему вместо двух названных гипотез <Парменид> рассматривает большее их число?

1. О числе гипотез

Как раз на этот вопрос я в первую очередь и хочу дать ответ, дабы лишь затем перейти к весьма трудоемкому толкованию рассуждения <Парменида>. Итак, я утверждаю, что вывод о необходимости выделения именно такого числа гипотез вытекает из тех определений, которые можно было бы дать предметам, упоминаемым в вышеназванной базовой гипотезе. В самом деле, гипотеза «если единое существует» вследствие различий в плане наличного бытия единого распадается на пять; об этом мы уже упоминали выше [1]. Гипотезу «если единого не существует», основываясь на том, что понятие «не-сущее» можно определять по-разному, следует разделить на четыре. Действительно, о едином речь может идти в трех смыслах: как о чем-то, что лучше сущего, как о рядоположном сущему и как о стоящем ниже сущего. Не-сущее также будет двойственным: никоим образом не-сущим и тем, которое в каком-то отношении существует, а в каком-то — нет. Стало быть, если принять во внимание все эти смысловые различия двух названных понятий, нужно будет прийти к необходимости выделения многих гипотез.

В первой гипотезе <Парменид> станет исследовать, в каком 1040
положении находится единое, стоящее выше сущего, по отношению к самому себе и к другому, во второй — какие свойства будут присущи единому, относящемуся к вещам одного порядка с сущим, в третьей — что́ получается с единым, стоящим ниже сущего, по отношению к нему самому и к другому, в четвертой — как будет обстоять дело с другим, участвующим в едином, по отношению к нему самому и к единому, в пятой — какие выводы следуют для другого, не причастного единому, по отношению к нему самому и к единому, в шестой — что́ получится с единым не-сущим, которое в каком-то смысле существует, а в каком-то — нет, по отношению к нему самому и к другому, в седьмой — в каком положении находится единое, если его нет, то есть оно никоим образом не существует, по отношению к самому себе и к другому, в восьмой — какие выводы следуют для другого по отношению к нему самому и к единому несущему, если оно соответствует единому, в каком-то отношении существующему, а в каком-то — нет, в девятой — что́ получается с другим единому, не существующему ни в каком смысле, в отношении него самого и единого не-сущего.

---

[1] См.: Наст. соч., 1035.6 и далее.

При данном подходе вышеописанный метод достигнет своей цели, поскольку при его применении окажутся учтенными все возможные смыслы слов «единое» и «не-сущее» и при посредстве всей совокупности логических выводов рассуждение, строящееся в виде девяти гипотез, будет доведено до совершенства. Напротив, если бы слово «единое» во всех гипотезах описывало один и тот же объект, необходимо было бы прийти к абсурдному заключению: в применении к этому объекту истинны и катафатические, и апофатические, и одновременно катафатические и апофатические логические выводы. Например, получится, что одно и то же единое не будет ни тождественным, ни иным, окажется тождественным и иным и станет тождественно-нетождественным и инаково-не-иным.

Таким образом, если бы кто-нибудь считал, будто все такие выводы относятся к одному и тому же единому, он, должно быть, на самом деле *забавлялся*[(1)] [1] бы, причем предавался бы отнюдь не *старческой игре*[(2)], а играл бы в настоящие детские игры и рассуждал бы так, как предписывают их правила. Необходимо,
1041 чтобы *все* логические выводы, которые делаются в отношении единого, были истинными. Тем не менее, если придерживаться названного подхода, опирающийся в своем рассуждении на гипотезу о существовании единого должен будет признать следствия, вытекающие из нее, истинными, и потому считать ложными выводы, которые необходимо сделать из гипотезы о небытии единого (ибо истина, разумеется, не может одновременно сопутствовать двум противоречащим друг другу суждениям).

Таким образом, противоположные выводы не должны относиться к одному и тому же объекту, а это, разумеется, вынуждает нас считать, что необходимые следствия из исходной гипотезы относятся к *различным* объектам, а обсуждаемому здесь понятию придаются разные смыслы. Стало быть, коль скоро дело обстоит именно так, очевидно, подобает считать, что слово «единое» здесь используется в разных значениях. Тогда в каких-то гипотезах истинными окажутся апофатические логические выводы, а в каких-то — катафатические, причем и те, и другие с необходимостью будут вытекать из исходной посылки: из предположения о существовании единого.

Все множество разбираемых гипотез необходимо было бы сводить к некоему единству и в том случае, если бы предметом всех их было именно Парменидово единое, и лишь в рассужде-

---

[(1)] *Платон.* Законы, VII, 796b7. [(2)] Там же, III, 685a7.

нии оно рассматривалось бы в качестве собственно единого, сущего и одновременно единого и сущего — тогда различия между предметами гипотез существовали бы лишь в рассуждении. И когда мы исходим из предположения о том, что единое не существует, поскольку имеется в виду либо не-сущее в каком-то отношении, либо просто не-сущее, мы только в рассуждении признаем невозможными логические выводы, относящиеся к <единому> не-сущему, при том, что термину «не-сущее» придаются два описанных смысла. В результате всего сказанного получается, что рассуждение с полным основанием строится в виде девяти гипотез. Значит, данным способом мы также приходим к уже доказанному выводу.

Итак, единое, очевидно, бывает трех видов: *[1]* одно лишь единое, *[2]* выступающее предметом участия для сущего, но сохраняющее самостоятельное бытие, *[3]* и выступающее как предмет участия для сущего, причем оказывающееся лишь его свойством. В самом деле, есть точно такие же умы: *[1]* безучастный, *[2]* выступающий предметом участия, но тем не менее сущностный, *[3]* и оказывающийся предметом сопричастности и представляющий собой только свойство. Души также бывают трех видов: *[1]* безучастная, *[2]* выступающая предметом участия, но при этом обособленная от того, что ей причастно, *[3]* и служащая предметом сопричастности и не отделимая от участвующего в ней. Сам <Платон>, как мы можем заметить, пользуется понятиями «ум» и «душа» во всех перечисленных смыслах прежде всего в «Тимее»[1]. Что же касается двойственности не-сущего, которое оказывается *[1]* либо в каком-то отношении сущим, а в каком-то — не-сущим, *[2]* либо никоим образом не-сущим, то <Платон> детально рассматривает ее в «Государстве»[2].

И если единое бывает трех видов, а не-сущее — двух, то все множество обсуждаемых гипотез, естественно, состоит из вышеназванного их числа. Со своей стороны другое, когда выдвигается предположение о существовании единого, должно считаться двойственным: его различия обусловлены участием или неучастием в едином. И если выдвигается гипотеза о несуществовании единого, причем признается, что единое либо в каком-то отношении не существует, а в каком-то — существует, либо оказывается никоим образом не-сущим, значит, другое и в этом отношении будет двойственным: оно станет соотноситься либо с еди-

---

[1] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, 250.22 и далее (обсуждается «Тимей», 36c). [2] См.: *Платон.* Государство, V, 478b6 и далее.

ным, в каком-то отношении сущим, а в каком-то — не-сущим, либо с никоим образом не-сущим.

Таким образом, необходимо выделять именно девять гипотез.
1042 Далее, то, что все множество гипотез образует именно названное их число, было хорошо известно тем, кто рассматривал лишь логическую составляющую диалога и шел по стопам рассуждений Платона. Действительно, руководствуясь своего рода оставленными им следами, наши предшественники давали совершенно безошибочное толкование подлинным воззрениям философа и его представлению о действительных предметах. Да и чего тут долго говорить? Ведь сам <Платон> дает нам ясные указания по поводу деления на гипотезы в тексте диалога, и это станет понятно, когда мы будем исследовать его рассуждения. И не стоит признавать верными мнения тех, кто уменьшает число гипотез или увеличивает его, поскольку первые объединяют различные гипотезы, а вторые разделяют те или иные среди них, хотя каждая такая гипотеза и начинается с собственной посылки. Нам следует признать правильными приведенные определения, но при этом не забывать, что гипотез именно столько, сколько, как мы полагаем, выделяет сам Платон по ходу своего рассуждения, ибо общее членение на гипотезы необходимо производить, основываясь на тематике рассматриваемых в диалоге вопросов, а вовсе не исходя из каких-либо иных посылок.

Стало быть, имеется девять гипотез, и их число таково по описанным причинам: поскольку единое и не-сущее мыслятся различными способами. Таким образом, чтобы дать ответ на заданный вопрос, не требуется проводить более детального рассмотрения — с точки зрения логики сказанного достаточно. Однако некоторые, учитывая в своих рассуждениях природу действительных предметов, в свое время высказывали мнение, что в данном случае не может быть многих гипотез, как и вообще многообразных и разнородных заключений[2], относящихся ко многим различным вещам. Эти люди задавали вопрос: скрывается ли во всех гипотезах за словом «единое» один и тот же предмет или нет (и это обозначаемое оказывается особенным в каждой гипотезе)? «В самом деле,— могли бы, пожалуй, сказать они,— если бы обсуждаемое единое понималось как нечто одно и то же, по сути, имелось бы не много гипотез, а только одна, ибо одному предмету всегда должна соответствовать лишь одна гипотеза, и, значит, диалог посвящен не *началам*, как говорите вы, а *началу*, коль скоро единое, о котором идет речь, есть *начало*, а отнюдь не *начала*. Если

же слово „единое" используется во многих смыслах и гипотети-
ческие посылки в разных местах подразумевают различные его
значения, в результате чего и возникает все многообразие гипо-
тез, то не достигается цель, которую преследует применяемый
метод, поскольку, в согласии с ним, необходимо рассматривать 1043
положительные или отрицательные следствия из одного и того
же исходного положения, а не подменять по ходу рассуждения
одно значение слова другим».

2. *О началах и первоначале. Учение о генадах*

Я уже упоминал, что данное возражение в большей мере опирается на природу действительных предметов, в то время как выше проводилось, скорее, логическое рассмотрение. Прежде чем я обращусь к опровержению только что описанного мнения, я должен вкратце рассмотреть понятие «начало» — до той степени, чтобы можно было в точности понять сказанное. Итак, когда мы говорим о едином, как о начале всех сущих и не-сущих (а основание для этого следующее: быть объединенным есть благо для всех вещей, более того — величайшее из благ, а <полная> обособленность от [надзирающего за всем] единого[3] — это зло, более того — величайшее из зол, ибо раздельность оказывается причиной неподобия вещей, отсутствия симпатии между ними и отлучения каждой из них от своего естественного состояния),— так вот, именуя начало всех вещей хорегом величайшего блага для них, тем, что дарует всему единство, и потому называя его единым, мы на этом основании утверждаем: любое начало вообще, поскольку таково его положение среди сущих, является какой-то определенной генадой, чем-то более всего единичным в каждом чине действительных предметов. Мы, во-первых, располагаем это изначальное не среди частей, а среди целых, и не считаем какой-то одной из многих вещей, но включаем в число монад, связующих множества. Во-вторых, мы по преимуществу рассматриваем его как относящееся к высшим и более всего единичным монадам, поскольку именно они соединены с единым, обожествлены и не отделимы от единого начала.

Вот пример того, о чем я сейчас говорю (давайте порассуж-
даем о конкретных действительных предметах). Можно назвать
множество причин существования света, и одни из них явля- 1044
ются небесными, а другие — подлунными. Действительно, свет
разных видов появляется в нашем мире по-разному, скажем, его

испускает материальный огонь, луна и другие звезды. Однако если кто-нибудь захочет назвать единую монаду внутрикосмического света, благодаря которой все остальные его источники несут свет и оказываются его хорегами, то он, я полагаю, укажет не на что иное, как на зримый круг солнца[4], ибо именно последнее, появившись свыше, откуда-то из *таинственного*[(1)], или, как его иногда называют, сверхнебесного устроения, словно заложило во все внутрикосмические тела соразмерный каждому свет. Ведь в противном случае по какой еще причине звезды и вся тьма материи принимают участие в свете? Однако станем ли мы на этом основании утверждать, что началом света является зримое тело солнца? Нет — оно протяженно и делимо, и из различных его частей исходит совершенно разный свет. Мы же ищем единое начало света.

Стало быть, не следует ли считать, что руководящая <солнцем> душа[(2)] порождает свет по внутренним причинам? Конечно, и она участвует в его рождении, однако отнюдь не в самом первом смысле, ибо она оказывается множеством, свет же несет на себе отблеск простой и единовидной ипостаси. Далее, не будет ли таковым ум, причина души? Однако и он, хотя он объединен в большей мере, нежели последняя, не является началом света в самом первом, исконном смысле этого слова. Таким первым началом остается быть единому, причине наличного бытия, словно *цвету ума*[(3)][5]. Именно таким и будет подлинное солнце, *царствующее среди зримого*[(4)], *потомок блага*[(5)].

В самом деле, любая генада происходит свыше, и всякая бо-
1045 жественность появляется от генады генад и из истока богов. И подобно тому как обсуждаемая генада оказывается началом высшего света для умопостигаемого, точно так же генада солярного чина выступает как начало света в нашем мире для зримых вещей. Ведь если нужно назвать единую причину и начало всего внутрикосмического света, следует выбрать именно эту генаду, аналогичную единому, неявно обоснованную в нем и неотделимую от него. Такая генада предшествует солярному уму, и при этом в самом таком уме, поскольку он является именно умом, присутствует единое, выступающее для него предметом участия, словно семя, брошенное в него, при посредстве которого он и соприкасается с названной генадой.

---

(1) Халдейские оракулы, фр. 198. (2) См.: *Платон.* Законы, X, 898e5–899a10. (3) Халдейские оракулы, фр. 1.1. (4) *Платон.* Государство, VI, 509d2–3. (5) Там же, VI, 507a3.

Соответствующее единое присутствует не только в солярном уме, но и в солярной душе, ибо она в качестве собственного единого и при посредстве единого в уме восходит к указанной выше генаде. Точно так же и в солярном теле, разумеется, присутствует какой-то след единого, поскольку оно со своей стороны должно участвовать в идущем впереди него: в душе — раз тело обладает жизнью, посеянной в нем; в уме — ибо ему свойствен некий эйдос; в генаде — так как оно будет каким-то определенным единым. Равным образом душа причастна уму и генаде; имеются также другие сопричастности, свойственные иным предметам участия. И можно было бы, пожалуй, прийти к выводу, что непосредственной причиной света, имеющего солярный облик, оказывается единое, которым этот свет обладает в смысле участия в высшей монаде.

Далее, если бы мы искали подобие корня всех тел, из которого произросли все небесные и подлунные тела, причем как эти тела в целом, так и их части, мы могли бы с полным основанием сказать следующее. Существует природа, оказывающаяся началом движения и неподвижности (ἠρεμίας) для всех тел. Она присутствует в любом и движущемся, и неподвижном теле. Природой же я называю единую жизнь, пронизывающую весь космос и причастную вслед за умом и душой (и при их посредстве) [становлению] <единству>[6]. Природа оказывается чем-то более важным, нежели любая отдельно взятая вещь среди всего их множества, тем не менее, она, разумеется, не является началом в собственном смысле этого слова. В самом деле, она содержит
в себе множество сил и при посредстве одних из них управляет 1046
одними частями Всего, а при помощи других — другими. Мы же в настоящий момент ищем единое и всеобщее начало всех тел, а вовсе не многие различные их начала. Стало быть, в поисках единого начала следует обратиться к тому, что в природе оказывается более всего единичным, ее *цветом*[1], в той мере, в какой природа есть бог, то, что происходит от себя как из собственного истока и связует, объединяет и уподобляет себе Всё, по крайней мере, по свойствам. Как раз таким и будет единое, начало любого рождения для многих сил природы, для частных природ — и вообще для всего располагающегося в царстве природы.

В качестве третьего примера давайте приведем знание. В самом деле, как мы утверждаем, и у знания имеется начало, причем этим началом мы, разумеется, не должны считать фантазию

---

[1] Халдейские оракулы, фр. 1.1.

или ощущение, ибо в их рамках не выделяется никакого неделимого, нематериального и не имеющего отношения к фигуре познаваемого предмета. Не будем считать началом знания мы и такие его виды, как мнение и рассудок. Действительно, последние не ведают о причинах и, как полагает Диотима[1], в каком-то смысле являются неразумными (ἄλογος), ибо они исследуют лишь то, *чем* являются предметы. И если какое-то из этих знаний даже принимает в расчет те или иные причины, оно все равно воспринимает действительные предметы лишь как нечто частное и не постигает общего, а также вечного, тождественного, совокупного, несоставного и простого. Следовательно, мнение и рассудок нельзя считать началами знания. Далее, предположим, началом знания будет ум. Любое его знание и впрямь оказывается совокупным, неизменным и неделимым. Стало быть, если бы знание, принадлежащее уму, было немножественным, мы, приняв во внимание, что любое всеобщее и единое начало должно быть немножественным, пожалуй, сочли бы ум началом знания. Однако коль скоро на самом деле умное знание является не только единым, но и вариативным, и в уме присутствует много мыслей, причем относящихся не только к чему-то общему, но равным образом и ко всем остальным умопостигаемым предметам (которые существуют по отдельности точно так же, как мысли о них), то с этими мыслями никоим образом не должно быть связано начало знания, поскольку все они занимают равное положение.

1047 И если все-таки следует указать на единое начало знания, то причиной последнего нужно назвать единое, порождающее ум и все знания, усматривающиеся в нем, а равным образом и в последующих чинах сущих. В самом деле, единое является обособленным от многого началом знания для этого многого. Кроме того, оно оказывается отнюдь не тем же самым, что и тождественность умопостигаемых предметов, ибо такая тождественность рядоположна их инаковости, она стоит ниже сущности, единое же потусторонне умной сущности, оно связует последнюю. Именно по этой причине единое есть бог и ум, а вовсе не потому, что оно является тождественным чему-либо, и не потому, что ему положено быть богом и умом в согласии с сущностью. Вообще говоря, единое не является богом лишь в силу бытия умом, например любой частный ум есть только ум, но никак не бог. Собственными признаками ума будет созерцание сущих, мыш-

[1] См.: *Платон.* Пир, 202a2–9.

ление о них и вынесение о них суждений, а делом бога — объединение, порождение, промысел и так далее. Ум оказывается богом лишь потому, что в нем присутствует нечто, не являющееся умом[7], бог же выступает в качестве ума в той своей части, которая не будет богом. И божественный ум как целое является умной сущностью вместе с собственным высшим чином и в своем единстве, причем будет он именно сущностью, познающей себя (ибо она умна), но при этом *опьяневшей от нектара*[(1)][8], как говорит <Платон>, и порождающей всеобщее знание, так как последнее оказывается *цветом ума*[(2)] и сверхсущностной генадой.

Итак, отыскивая начало знания, мы вновь пришли к единому. И если бы мы привели не только названные примеры, но и любые другие, мы и при их рассмотрении смогли бы обнаружить некие монады, возглавляющие собственные для них числа и генады монад, оказывающиеся наиважнейшими началами действительных предметов, ибо началом всегда является какое-то определенное единое. Вероятно, имея в виду как раз такое единое, Сократ в «Федре» сказал: *«Начало нерождено»*[(3)]. В самом деле, если невозможно исчерпать ни один эйдос, то, разумеется, единое начало каждого эйдоса должно тем более оставаться незыблемым и пребывать в вечности, дабы подле него могло гипостазироваться все множество, собственным образом выходящее за его пределы.

Все равно — сказать ли «генада» или «начало», коль скоро по- 1048
следнее всегда есть то, что более всего единично. Значит, говорящий о едином всегда должен переходить к обсуждению начал. Поэтому совершенно безразлично: замышлять ли речь о началах или о едином. Вот почему некоторые мужи в древности считали должным именовать всю бестелесную сущность «единое», а телесную и вообще делимую — «другое»[9]. Стало быть, какой бы подход к единому ни использовался, нельзя выйти за рамки теории бестелесных ипостасей и начальствующих генад. Действительно, все генады пребывают друг в друге и объединены между собой, причем единство их куда больше, нежели общность и тождественность, свойственные сущим. В самом деле, и среди последних имеют место слияние эйдосов, подобие, дружба и участие друг в друге, единство же генад, поскольку они являются именно тем, что́ они есть, куда более единовидно, неизреченно и не может быть превзойдено, ибо все генады

---

(1) *Платон.* Пир, 203b5. (2) Халдейские оракулы, фр. 1.1; 49.2. (3) *Платон.* Федр, 245d3.

пребывают во всех, что не имеет места в чине эйдосов, ибо последние *участвуют* друг в друге, но не *присутствуют* все во всех.

Генадам свойственно не только единство описанного рода, но и удивительная несмешанная чистота. Своеобразие отдельных генад оказывается куда более совершенным, нежели инаковость, присущая эйдосам, поскольку оно позволяет божественным чинам оставаться самими собой, а их силам — пребывать разделенными. Вот почему одни такие чины оказываются общими, а другие — частными, одни соответствуют пребыванию, другие — выходу за свои пределы, третьи же — возвращению; кроме того, одни божественные чины являются порождающими, другие — возвышающими, а третьи — демиургическими. Попросту говоря, любому богу свойственно своеобразие, которым обладает только он,— хранительное, телесиургическое, демиургическое или уподобляющее. Однако он при этом имеет также все воспеваемые признаки, присущие любому богу, которые мы не раз перечисляли [10].

Итак, в горнем мире ты мог бы, пожалуй, обнаружить и невыразимое единство, и своеобразие каждого бога, ибо все генады пребывают во всех, и тем не менее каждая из них существует
1049 отдельно. Мы же познаем высшие единство и своеобразие на основании последующего, зависящего от них. Например, рассматривая зримых богов, мы утверждаем, что одно дело — это солярная душа, а другое — земная [11]; мы видим также зримые тела, обладающие значительной разницей по сущности, силам и положению. Стало быть, основываясь на ощущении, мы приходим к восприятию различий бестелесных сущностей, и точно так же, опираясь на эти различия, мы познаем несмешанную раздельность первых, сверхсущностных генад, а также собственные признаки каждой из них. Действительно, любая генада соотносится со множеством, зависящим от нее [12]: одна — с умопостигаемым, а другая — с умным; некая генада в своей простоте соотносится одновременно и с умопостигаемым, и с умным, от какой-то зависит безучастное множество, а от какой-то — выступающее предметом сопричастности, и от какой-то — сверхкосмическое, а от какой-то — внутрикосмическое. На последней ступени выход генад за свои пределы завершается.

Таким образом, созерцая всю ширь бестелесной ипостаси, расстилающейся в виде названных <божественных чинов>, и изменения, появляющиеся в ее рамках при выходе за свои пределы, когда он согласуется с надлежащими мерами (а предметы

в таком выходе за свои пределы проходят перечисленные ступени: от некоего совместного бытия и неявного наличия каждого из них до полной их раздельности), мы, разумеется, верим, что и самим генадам свойственны некие собственные признаки и им присущ определенный порядок, сочетающийся с единством. В самом деле, мы познаем различия в том, что выступает в качестве предмета сопричастности, на основании разницы участвующего в нем, ибо вещи, причастные одному и тому же и никак не различающемуся, не могли бы, пожалуй, чем-либо отличаться друг от друга.

Вот что следует сказать по поводу ипостаси первых генад, их взаимной общности и различий. Последние мы имеем обыкновение называть своеобразиями, а первую — единством. Даже на основании такого словоупотребления можно понять, что речь здесь не идет о сущностных тождественности и инаковости. Действительно, генады сверхсущностны и, как говорит кое-кто, они являются *цветами*[1] и *вершинами*[2]. При том, что, как мы сказали, генадам свойственны единство и раздельность, Парменид рассматривает именно их, словно описывая
весь выход генад за свои пределы, берущий начало в высшем 1050
чине, с обособленной генады. В качестве предмета гипотезы он берет собственное единое, то есть единое, располагающееся среди сущих, и рассматривает он его порой как единое, а порой — как предмет участия для сущего. Он всегда имеет в виду одну и ту же посылку (τὸ ἡγούμενον), однако, рассматривая ее многими способами, он варьирует следствия (τὸ ἑπόμενον) из нее. Тот факт, что он опирается на самотождественную посылку, подчеркивает единство божественных генад (ибо какую из них ни взять, всегда до́лжно считать ее той же самой, что и все остальные, поскольку все они пребывают друг в друге и словно укоренены в едином; подобно тому как деревья со всеми своими кронами тем не менее укоренены в земле и оказываются даже в этих кронах земными, точно так же и божественное в своих высших чинах укоренено в едином и каждый такой чин есть генада и единое по причине своего неслитого единства с единым). С другой стороны, варьируя следствия (ведь порой <Парменид> использует предикат «целое», а иногда — «фигура» или какой-нибудь еще, и эти предикаты он применяет катафатически или апофатически), он словно показывает раздельность генад и своеобразие

---

[1] Халдейские оракулы, фр. 1.1; 34.2; 35.3; 37.14; 42.3; 49.2; 130.4. [2] Там же, фр. 76.2; 82.1.

каждого божественного чина. Весь же его гипотетический силлогизм (διὰ τοῦ συνημμένου) описывает одновременно и общность божественного, и несмешанную чистоту каждого его чина. Вот почему посылка одна, а следствий и гипотетических силлогизмов много, и гипотез больше двух, так как Парменид, положив в основу гипотезу о едином сущем, иногда восходит к единому, предшествующему генадам, выступающим предметом участия, иногда описывает всю их ширь среди сущих, а порой исследует их ипостась, стоящую ниже сущего.

Вообще же, выше [1] уже было сказано: в рамках метода, применяемого в комментируемом диалоге, гипотеза о каком-либо предмете всегда высказывается с целью рассмотрения следствий, которые нужно принять, которые необходимо отрицать и которые можно как принимать, так и отрицать, причем как для этого предмета в отношении него самого и другого, так и для других предмету вещей по отношению друг к другу и к предмету гипотезы. Поэтому, заметим мы, <Парменид> в первой гипотезе рассматривает выводы, не следующие для единого по отношению к нему самому и к другому, во второй — следующие,
1051 а в третьей — следующие и не следующие. В двух гипотезах, идущих за ними, он изучает выводы, следующие и не следующие для другого по отношению к самому другому и к предмету гипотезы. В оставшихся четырех он рассматривает все разнообразие гипотез примерно по тому же плану.

Стало быть, не стоит смущаться, видя такое большое количество гипотез, и считать, будто их исследование выходит за рамки применяемого метода, и на этом основании отказываться от теории генад. Напротив, необходимо указать одновременно и на их единство, и на различия. В самом деле, все генады соединены в своем *пребывании в едином* [2] и разделены в силу того, что каждая из них совершает выход за пределы единого собственным для нее образом.

И не удивляйся, что в данной связи мы упоминаем о божественных генадах. Действительно, если бы мы рассматривали умные сущности, мы точно так же стали бы, как это принято у нас, называть всю умную сущность неделимой и единой, а все умы — одним, один же ум — всеми. Причиной тому мы считали бы тождественность, соединяющую и связующую умную ипостась. И если в случае ума дело обстоит именно так, то разве есть нужда придерживаться <какого-то иного мнения> по пово-

---

[1] См.: Наст. соч., 997.10 и далее. [2] *Платон*. Тимей, 37d6.

ду генад, располагающихся среди сущих? Разве они не будут тем более объединенными? Разве не станут они с тем бóльшими основаниями пребывать друг в друге? Разве не будет им свойственно непревосходимое слияние? Разве не будут они не отделимы от единого?

Наконец, первые чины, несомненно, всегда имеют форму собственной причины. Скажем, первое тело обладает более всего отчетливой жизнью, поскольку оно оказывается ближайшим к душе, первая душа имеет облик ума [13], наконец, первый ум есть бог. Стало быть, и первое число является единовидным, генадическим и сверхсущностным, ибо оно похоже на единое. Значит, если в горнем мире располагаются генады и числа, то там присутствуют и множество, и единство.

3. О предметах гипотез

Итак, вот какие предварительные замечания мы должны сделать в данной связи. И коль скоро Парменид в рамках той или иной гипотезы делает апофатические или катафатические логические выводы, и часто какие-то выводы в одной гипотезе оказываются апофатическими, а в других — катафатическими, и поскольку вообще очевидно, что он играет в замысловатую игру, на деле посвященную действительным предметам, и рассматривает природу вещей, а вовсе не проводит, как напрасно полагали
некоторые, бездушное и беспредметное логическое упражнение 1052
и не выдвигает с важным видом ради красного словца эпихеремы, относящиеся к сфере мнения,— так вот, на этом основании наши предшественники, которые продемонстрировали подлинное понимание сочинений Платона [14], утверждали: рассматриваемым <Парменидом> гипотезам соответствуют подобающие им действительные предметы, ибо в каждой гипотезе описывается определенный чин сущих. Именно эти чины и исследует Парменид при посредстве используемого метода. Каждый такой чин чем-то отличается от всех остальных гипостазирующихся чинов, хотя в чем-то он и тождествен им и образует с ними общность.

Таково мнение этих людей. Каждый из них двигался своей тропой, когда связывал действительные предметы с теми или иными гипотезами. Значит, имея в виду предстоящее рассуждение, необходимо дать предварительное определение тому, что́ именно они называли гипотезой, которая в их доказательствах соотносилась с неким действительным предметом. Определение

же это вот какое: при соотнесении гипотез и предметов они не просто следовали применяемому методу (ибо, в согласии с последним, имеются только две <базовые> гипотезы, и в одной предполагается существование рассматриваемого объекта, а в другой — его несуществование), напротив, они именовали гипотезой фрагмент рассуждения, в котором на первое место ставилась какая-то часть метода и делались однотипные логические выводы: катафатические, апофатические или одновременно и те, и другие. Для этих людей было безразлично, делаем ли мы выводы по отношению к предмету, или к другому ему, их интересовало только то, будет ли соответствующее качество одним и тем же. На этом основании какие-то гипотезы они соотносили с единым, а какие-то — с другим. В каждом случае они поступали очень просто: логический вывод, у которого посылка одна и та же, а следствия обладают качественными различиями, они и называли гипотезой.

После того как мы дали такое предварительное определение, мы готовы идти дальше. Итак, одни[15] делили все рассуждения <Парменида> на восемь гипотез и утверждали, будто в первой он говорит о едином, во второй — об уме и умной ипостаси, в третьей — о разумных душах, в четвертой — о неразумных, в пятой — о материи, которой свойственна некая готовность к участию в эйдосах, в шестой — о материи, уже упорядо-
1053 ченной и в действительности запечатлевающей на себе эти эйдосы, в седьмой — также о материи, однако полностью лишенной участия в эйдосах и готовности к их восприятию, той материи, которая пребывает в чистом виде и самостоятельно, в восьмой же — о материальном эйдосе, ибо только он и остается из всего перечня начал, следующих за единым, после того как были названы ум, души двух родов и материя перечисленных видов. Однако при такой классификации, вполне успешной, поскольку при ее принятии с любой гипотезой соотносится то или иное начало (ибо даже материальный эйдос является началом, хотя он и имеет облик стихии и материи; душа, разумеется, также выступает как начало, пусть одно положение занимает неразумная душа, а совсем другое — разумная; таковы, наконец, досточтимый ум и тем более бог),— так вот, хотя при принятии данной классификации и учитываются все начала, их приведенное соотнесение с гипотезами ошибочно: неверно указано и число гипотез, и их порядок. В самом деле, из текста Платона, несомненно, следует, что гипотез девять, однако при описанном подходе сокращается их общее число, а этого делать нельзя. Кроме

того, нарушается порядок, присущий действительным предметам. Скажем, эйдос, который лучше материи, лишенной не только самих эйдосов, но и готовности к их восприятию, помещается на последнее место. Кроме того, перед упорядоченной материей при описанном подходе ставится неупорядоченная, едва ли несущая на себе хотя бы отблеск эйдосов.

Подобная классификация до некоторой степени была поддержана даже ее критиками. Действительно, утверждают последние, первой рассматривается гипотеза, посвященная материи, обладающей лишь готовностью к восприятию эйдосов, потому что эта материя оказывается более явственной, нежели не выказывающая даже такой готовности, и менее отчетливой, чем уже упорядоченная. Поэтому данная гипотеза точнее описывает природу самой материи, нежели та, в рамках которой рассматривается материя, причастная эйдосам, однако рассуждение в ней легче для восприятия, чем в гипотезе, в которой исследуется материя, полностью отлученная от участия в эйдосах.

Однако этим людям противостояли многие другие, оспаривавшие рассмотренное деление и возражавшие против него в своих сочинениях. Среди выделявших девять гипотез некоторые[16] соотносили с ними действительные предметы следующим образом. Первая гипотеза у них была посвящена первому богу (заметим, что с этим соглашались все мыслители, придерживавшиеся подобного подхода), вторая — умопостига- 1054
емой шири, третья — душе вообще, а не только разумной, как утверждали сторонники рассмотренного выше мнения, четвертая — так или иначе упорядоченному телу, пятая — неупорядоченному телу, шестая — упорядоченной материи, седьмая — также материи, но неупорядоченной, восьмая — материальным эйдосам в том виде, в котором они располагаются в положенном в их основу, и, наконец, девятая — материальным эйдосам, исследуемым самостоятельно, отдельно от материи.

Преимуществами данного понимания является строгий порядок следования гипотез и хорошо определенный принцип их выделения. Однако одни и те же предметы в этом случае, по сути, рассматриваются дважды. В самом деле, мы не в состоянии ответить на вопрос, чем именно упорядоченная материя отличается от неупорядоченного или упорядоченного тела. Ведь если материя обретает упорядоченность и становится телом, лишенным качеств, она оказывается тождественной неупорядоченному телу, причем их тождественность, разумеется, будет сохраняться всегда. Кроме того, сторонники описанного построения ни-

как не упоминают о началах сущих. Действительно, разве будет упорядоченность началом тела? Разве она сама не гипостазировалась благодаря началам? Тогда почему пятая гипотеза будет посвящена неупорядоченному телу? В ее рамках делается вполне определенный вывод: другое, не участвующее в едином, не покоится и не движется. Между тем неупорядоченное тело, хоть *нестройно и беспорядочно*, но все-таки *движется*,— так утверждает Тимей[1]. Разве будет эйдос как мысленный образ, который берется отдельно от материи, началом чего-либо? В самом деле, начала обладают своей ипостасью отнюдь не как мысленный образ, а в наличном бытии. По крайней мере, когда речь идет о вещах, которые определяются в мысли, при исчезновении последней пропадает также сама ипостась мыслимых вещей. Начала же являются началами благодаря самим себе, они не могли бы быть таковыми благодаря нашим мыслям. И вообще — против данного мнения можно выдвинуть вполне очевидное возражение: в девятой гипотезе речь идет об уничтожении всех вещей, ибо там не остается ни одного сущего, хотя бы даже и мыслимого. Значит, сама эта гипотеза словно вопиет против своей посвященности так называемому мысленному эйдосу.

Позднейшие сторонники подобного деления[17] соотносили чины сущих с различными гипотезами несколько иначе. Они придерживались следующих воззрений. Первая гипотеза, по их мнению, посвящена богу и богам, ибо рассуждение в ней отно-
1055 сится не только к единому, но и ко всем божественным генадам. <Вторая описывает, скорее, умное, нежели> умопостигаемое[18]. Третья посвящена не душе, как полагали их предшественники, а лучшим, чем мы, родам: ангелам, демонам и героям[19], ибо последние непосредственно зависят от богов и стоят выше всеобщих душ; такое парадоксальное утверждение является специфической особенностью учения этих людей, и на его основе они ставят гипотезу, описывающую лучшие роды, перед той, в которой рассматриваются души. В четвертой гипотезе изучаются разумные души, в пятой — низшие души, словно переплетающиеся с разумными[20], в шестой — материальные эйдосы и все семенные логосы, в седьмой — материя, в восьмой — небесное тело и, наконец, в девятой — рожденное подлунное тело[21].

Эти люди правы в том отношении, что они не соотносят один и тот же предмет с двумя гипотезами. Однако они ошибаются, поскольку придают слишком большое значение лучшим родам.

---

(1) *Платон*. Тимей, 30а4–5.

В самом деле, такие роды являются либо умными (а во второй гипотезе мы уже рассуждали обо всей умной шири), либо душевными (и при этом, очевидно, гипотеза, посвященная душе, подразумевает и их рассмотрение). Кроме того, получается, что в заключительных гипотезах, по мнению мыслителей, придерживающихся подобного подхода, описывают вовсе не начала, а следствия.

Все мыслители, придерживавшиеся рассмотренных воззрений, совершали общую ошибку: пренебрегали тем, что ито- 1056
гом первых пяти гипотез являются истинные логические выводы, а оставшиеся четыре сводятся к доказательству абсурдности неких положений. В самом деле, замысел Парменида состоял в демонстрации того, в каком именно отношении верна следующая гипотеза: если единое существует, тогда на свет появятся все сущие, напротив, если единого нет, все сущие исчезнут и ни в каком смысле ни одного из них иметься не будет. И весь его метод направлен на то, чтобы доказать именно этот тезис — и когда он демонстрирует истинность каких-либо суждений, и когда он опровергает ложные. Примером здесь может служить вот какая гипотеза: «Если промысел существует, то все сущие будут находиться в правильном положении. Напротив, если промысла не существует, то ни одно сущее не будет находиться в прекрасном положении, напротив, и целые, и части будут дурно управляемыми. Следовательно, промысел существует, ибо его бытие будет причиной блага, а небытие приведет ко злу».

Далее, этим людям нужно было бы иметь в виду: цель Парменида состоит в доказательстве, что благодаря бытию единого обретают ипостась все сущие, и если бы оно не существовало, полностью исчезла бы вся природа действительных предметов[22] (об этом он совершенно недвусмысленно говорит, когда строит свои логические выводы во всех гипотезах). Кто это осознает, разумеется, не станет соотносить с последними четырьмя гипотезами какие-либо действительные предметы, продолжая тем самым движение по прямой. Напротив, связывая начала сущих с первыми пятью гипотезами, он не будет соотносить с четырьмя 1057
оставшимися собственной для сущих природы. Такой человек станет доказывать: из гипотезы о несуществовании единого вытекает множество на деле невозможных выводов, хотя на первый взгляд они и кажутся возможными.

Первым, кто избежал данной ошибки, насколько нам известно, был философ с Родоса[23]. Он соотнес действительные предметы с гипотезами совершенно иначе, выделив всего десять ги-

потез и первые пять попарно противопоставив последним. Вот какова суть его мнения. В первой гипотезе доказывается, что если единое существует, следствием будут все наиболее боговдохновенные философские догматы, которым Платон учит нас во всех своих диалогах. Шестая гласит: если единого не существует, с данной гипотезой не согласуется ни один из тех выводов, которые могут быть выработаны философией относительно единого. Во второй и седьмой толкование дается положениям, касающимся ума и умопостигаемого: в одном случае (если единое существует) следствием оказываются наипрекраснейшие догматы, относящиеся к названным уму и умопостигаемому, а в другом (если единого нет) — мы будем отвергать всякую истину, касающуюся их. В третьей и восьмой речь идет о предметах, познаваемых при посредстве рассуждения, ибо как раз они-то непосредственно и следуют за умопостигаемыми. Согласно третьей, опирающейся на предположение о существовании единого, они соответствуют нашим понятиям о них, а согласно восьмой противоречат таким понятиям, коль скоро единого нет. В четвертой и девятой рассматриваются телесные эйдосы, поскольку именно они располагаются после[24] предметов, постигаемых рассуждением (если вспомнить о делении сущих, словно отрезка, которое производится в «Государстве»[(1)]): в то время как единое есть, эти телесные эйдосы существуют, а когда его нет, они также не могут существовать. В двух оставшихся гипотезах, в пятой и деся-
1058 той, рассматривается вместилище тел, и в одном случае, в пятой гипотезе, оно включено в некое созвучие с этими телами, поскольку единое существует, <а в другом исключено из него, коль скоро единого нет>[25].

Подобный подход заслуживает восхищения и за четкость в структурировании проблемы, и за ее глубокое понимание, а также за признание того, что какие-то логические выводы необходимо считать абсурдными, а какие-то — истинными и вытекающими из природы вещей. Однако, поскольку при использовании данного подхода необходимо изменить число гипотез и добавить еще одну — а это едва ли осмысленное действие, — его следует осудить, как, разумеется, и стремление противопоставить первым пяти гипотезам такое же число противоположных, причем для каждой гипотезы найти противостоящую ей. В самом деле, вообще говоря, утверждение, что единого не существует, не является абсурдным, приняв за основу эту гипотезу,

---

(1) См.: *Платон.* Государство, VI, 509d6 и далее.

можно и не прийти к невозможным выводам о едином. Например, само единое, первое среди всех, в собственном смысле этого слова не существует, ибо оно стоит выше бытия. Недопустимые выводы с необходимостью вытекают из предположения о несуществовании единого, описываемого в гипотезах, следующих за первой. Поэтому мы не могли бы, пожалуй, соотнести шестую гипотезу с первой, а следовательно, и образовать другие их пары. Действительно, сам порядок следования гипотез должен был бы убедить нас отказаться от деления одной гипотезы на две и от дальнейшего наращивания их числа.

Учтя описанные подходы, наш пращур Плутарх[26] заимствовал из древних учений предположение, что в комментируемом диалоге рассматриваются девять гипотез, а из новейших — что в первых пяти из посылки о бытии единого делается вывод об истинных догматах, в остальных же показывается абсурдность следствий из небытия единого, и что все данное упражнение посвящено началам. В результате в основу своего рассуждения он положил допущение, что гипотезам, основанным на предположении о бытии единого, соответствуют первые и изначальные ипостаси сущих, обособленные и проявляющие себя в виде определенных действительных предметов, предположение 1059
же о небытии единого полностью опровергает представление о каком-либо порядке действительных предметов.

Основываясь на таком допущении, он соотнес первую гипотезу с богом, вторую — с умом, третью — с душой, четвертую — с материальным эйдосом, а пятую — с материей. Во всех этих гипотезах другое оказывается словно подлежащим для единого (ибо, как мы уже говорили[1], пифагорейцы обычно называли единым всю бестелесную и обособленную сущность, а другим — телесную и гипостазированную в телах). Таким образом, совершенно естественно, что первые три гипотезы посвящены исследованию вопроса, как именно единое, соответствующее трем изначальным и обособленным причинам, соотносится с самим собой и с другим, а оставшиеся две — тому, как другие вещи соотносятся между собой и с единым; в них вводятся представления об эйдосе и материи. Действительно, последние и есть подлинное другое, принадлежащее именно другому, а не самому себе; оно оказывается скорее сопутствующей причиной, нежели причиной как таковой, согласно классификации причин, проведенной в «Федоне»[2].

---

[1] См.: Наст. соч., 1048.6 и далее. [2] См.: *Платон*. Федон, 98b7 и далее.

После того как <Плутарх> связал с пятью первыми гипотезами перечисленные начала (причем в своем рассмотрении учел не только начала, располагающиеся за пределами сферы действительных предметов, но и лежащие в ее границах), представление о которых было введено Парменидом на основании посылки о бытии единого, он выдвинул предположение, что в остальных четырех показывается следующее. Когда мы исходим в рассуждении из гипотезы, что единое не входит в число сущих, если мы считаем его таковым, поскольку оно является не-сущим, в каком-то отношении оказывающимся сущим, а в каком-то — нет, тогда речь о нем можно вести только как о чувственно воспринимаемом (ибо, если единое не будет умопостигаемым, оно окажется лишь чувственно воспринимаемым), а среди знаний допустимым будет одно ощущение. Поэтому в шестой гипотезе доказывается: вывод, что единственным знанием является ощущение, а единственным познаваемым — чувственно воспринимаемое, неверен. Если же единое не существует ни в каком смысле и является никоим образом и никогда не-сущим, то недопустимо говорить о каком бы то ни было знании и познаваемом вообще; ошибочность данного вывода доказывается в седьмой гипотезе. В свой черед другое, если единого не существует в том смысле, который обсуждается в шестой гипотезе, подобно сновидениям и теням; на невозможность такого положения дел указывает восьмая гипотеза. Наконец, когда единое не существует, ибо оно является никоим образом не-сущим, другое не будет об-
1060 ладать ипостасью даже в фантазии спящих; это со всей ясностью доказывается в девятой гипотезе.

Следовательно, если ты скажешь, что первая гипотеза соотносится со всеми остальными точно так же, как единое начало всего — с сущими, и что оставшиеся четыре из первой пятерки гипотез описывают начала, следующие за единым, а смысл последних четырех таков: когда в основу рассуждения полагается предположение о небытии единого, полностью отрицаются все утверждения, сделанные в рамках предыдущих четырех гипотез,— твой подход, пожалуй, будет совершенно верным. В самом деле, в то время как <во второй гипотезе доказывается, что если единое существует, есть также ум и вся ширь умопостигаемого, в шестой утверждается: если единого нет, то имеется только чувственно воспринимаемое и ощущение.> Если в третьей гипотезе речь идет о том, что при существовании единого имеется и весь душевный чин, то в седьмой, когда бытие единого отрицается, отвергается наличие любых <душевных> познаватель-

ных способностей: ощущения, фантазии и логики. При том, что в четвертой гипотезе показано, что если единое существует, то в некотором смысле имеются и материальные эйдосы (ибо и они свойственным только им образом участвуют в едином сущем), в восьмой доказывается: если единого нет, значит, будет существовать много чувственно воспринимаемых вещей, подобных видимым в сновидениях, которые никак не участвуют в сущности и в эйдетической раздельности. В то время как в пятой гипотезе делается вывод: если единое есть, будет существовать и материя (причем участвующая в едином сущем не в той мере, в какой оно есть сущее, а в той, в какой оно оказывается единым), в девятой доказывается, что вообще ничего не существует — даже в качестве отражений или теней,— если единого нет. Действительно, разве может существовать хоть какая-нибудь вещь, если отсутствует ее первая причина?

Таким образом, в соответствии с предложенной классификацией получается следующее. Первая гипотеза посвящена единому, которое, как совершенно ясно показывает в «Государстве» Платон, *потусторонне сущности*[1] и сущему, а в следующих четырех рассматриваются сущие: в двух описываются вечные сущие, и в двух других — рожденные, или, согласно делению, проведенному в «Тимее», воспринимаемые *мышлением с рассуждением* и *мнением с ощущением*[2]. Если угодно, вспомни также пример из «Государства»: деление отрезка на две части, из которых первая соответствует умопостигаемому, а вторая — чувственно воспринимаемому[3], иначе говоря — генадам и другому (если пользоваться терминами, принятыми в комментируемом диалоге). И с какой-то частью большей доли отрезка соотносится собственно умопостигаемое, а с какой-то — постигаемое в рассуждении, подобно тому как из двух рассматриваемых сейчас 1061
гипотез одна посвящена уму, а другая — душе. Что же касается меньшей доли отрезка, то одна ее часть соответствует чувственно воспринимаемому, а другая — постигаемому посредством уподобления; и в комментируемом диалоге четвертая гипотеза, как мы сказали, описывает материальные эйдосы, то есть чувственно воспринимаемое в собственном смысле этого слова, а пятая — материю, которая занимает положение, аналогичное вещам, постигаемым путем уподобления, поскольку знание о ней неопределенно и строится на основе привходящих признаков.

---

(1) *Платон.* Государство, VI, 509b9. (2) *Платон.* Тимей, 28a1–3. (3) См.: *Платон.* Государство, VI, 509d6 и далее.

Стало быть, имеются четыре начала, следующие за единым, и два оказываются обособленными, а два — образующими[27]. Точно так же за первой гипотезой идут четыре, основанные на предположении о существовании единого, и четыре, посвященные доказательству, что из отрицания бытия единого вытекают нелепые выводы. Вот что необходимо почерпнуть из учения <Плутарха>. Он со знанием дела определяет цели различных гипотез, вводит представления обо всех началах, не оставляя ни одного в стороне, четко осознает общий замысел Парменида и в развернутой форме высказывает те положения, на которые в трудах древних были сделаны лишь намеки.

* * *

Чем же мы можем дополнить мнения столь многочисленных и достойных экзегетов Платона? Что добавим от нашей собственной Гестии[28]? Вспомним слова Гомера: *«Муж наилучший в последний лишь миг выступает»*[(1)]. Таким мужем и оказался для нас, афинян[29], вождь слов, возжегший умный свет толкования подобных вопросов. В каких-то случаях он заложил основы теологического понимания тех или иных проблем, а в каких-то — немного видоизменил <учение своих предшественников>, следуя в этом самому Платону и его сочинениям.

Итак, <наш вождь> предположил: первая гипотеза на самом деле посвящена первому богу, а вторая — умопостигаемым богам. Поскольку вся умопостигаемая ширь делится на множество божественных чинов, каждому такому чину Платон дает соответствующее ему символическое имя. Такие имена совпадают в комментируемом диалоге с понятиями, используемыми философами, божественное не воспевается здесь способом, приня-
1062 тым у авторов теогоний или у тех, кто при посредстве имен описывает наличное бытие богов — например прибегая к тем именам божественных родов, о которых поведали сами боги[30]. Напротив, как я сказал, <Платон> соотносит божественные чины с принятыми у философов понятиями, такими как «целостность», «множество», «беспредельность» или «предел», которые в чем-то родственны соответствующим им божественным чинам и имеют подобающий порядок. Он описывает все божественные выходы за свои пределы без какого-либо упущения: умопостигаемые, умные и сверхкосмические. Поэтому <наш вождь>

(1) *Гомер. Илиада*, XXIII.536.

утверждает, что все следствия также оказываются символам божественных устроений и что, кроме того, все те же логические выводы, к которым <Платон> приходит во второй гипотезе катафатически, апофатически он делает в первой, дабы указать на обособленность первой причины от всех божественных устроений и на выход последних за ее пределы согласно назначенным для каждого из них собственным признакам.

В самом деле, единое второй гипотезы не может быть первым единым, ибо оно теснейшим образом переплетено с сущим. Однако оно не будет неотделимым от последнего и не станет лишь его устойчивым свойством. Ясно, что <Платон> отличает второе единое от первого и утверждает, что оно, хотя и связано с сущим, сохраняет самостоятельность. Подобное описание, очевидно, должно подходить самосовершенной божественной генаде, ибо любая обособленная причина, возглавляющая множество, порождает последнее двумя способами: обособленно, так, как это подобает ей самой, и тем, который неотделим от причастного ей[31]. Например, единая душа порождает все души — и обособленные, и неотделимые от тел, а единый и всеобщий ум гипостазирует все умы — и существующие отдельно от душ, и пребывающие в них в качестве их свойства. Точно так же и единое производит на свет самосовершенные генады, обособленные от причастного им, а также генады, оказывающиеся словно единствами другого, объединенного в виде этих генад, и потому располагающиеся в этом другом.

Таким образом, говорит <наш вождь>, вся вторая гипотеза описывает множество самосовершенных генад, от которых зависят действительные предметы; на их постижение и направлена эта гипотеза, поскольку в ней при посредстве делающихся
в ее рамках логических выводов последовательно описываются 1063
их собственные признаки и то, каковы они есть. И если сказанное верно, необходимо выяснить, к каким именно божественным чинам относятся те или иные логические выводы, и на этой основе словно расчленить вторую гипотезу *по суставам*[(1)].

Далее, третья гипотеза посвящена не любой душе, а только той, которая совершает выход за свои пределы вслед за божественной душой, ибо последняя описывается во второй гипотезе[32]. Действительно, Платон в этой второй гипотезе ясно сказал: следовательно, единое *участвует во времени*[(2)]. Участие же во времени свойственно первым душам, но никак, например, не умным

[(1)] *Платон.* Федр, 265e1. [(2)] *Платон.* Парменид, 152a2–3.

сущностям, к которым нельзя применить определения «было» и «будет», ибо они лишь вечно «есть»[1]. Итак, поскольку сущность в целом делится на обожествляющуюся и на самостоятельную, во второй гипотезе рассматривается вся обожествляющаяся сущность без изъятия — умопостигаемая, умная и душевная.

Таким образом, если ты хочешь выслушать последовательный перечень гипотез в том виде, в котором он фигурирует в рамках описываемой теории, прими за основу следующее их членение. Первая гипотеза посвящена единому богу и то-
1064 му, как он порождает и упорядочивает все чины богов, вторая — всем божественным чинам и тому, как они появились от единого, а также сущности, сопряженной с каждым из этих чинов, третья — душам, уподобляющимся богам, но при этом не обретающим обожествляющуюся сущность, четвертая — материальным <эйдосам> и тому, как и в каких чинах они появляются от богов, пятая же — материи, лишенной участия в эйдетических генадах и гипостазирующейся непосредственно от сверхсущностной и единой монады. В самом деле, единое и его сияние распространяются даже на материю, свет единого озаряет и ее, невзирая на всю свойственную ей неопределенность[33].

Вот что я должен сказать по поводу гипотез в общем. Необходимо также надлежащим образом изучить и каждую из них по отдельности. Стало быть, нам вновь следует начать с первых слов первой гипотезы и рассмотреть рассуждение, которое производится в этом пассаже.

— Ну что же,— сказал <Парменид>,— если единое существует, то оно не может быть чем-то другим, многим.

Аристотель. *Разумеется, это невозможно.* [137c4–5]

Первая гипотеза. Теоретическое введение

Предмет изучения в первой гипотезе

Во-первых, следует сказать, какой именно предмет (σκοπός) рассматривается в первой гипотезе: посвящена ли она только
1065 богу или, как говорят некоторые, богу и богам? В самом деле,

[1] См.: *Платон.* Тимей, 37e5–38a1.

рассуждение, очевидно, касается некоего действительного предмета, обладающего наличным бытием, и не следует соглашаться с теми[34], кто считает такое пребывающее в одиночестве единое внеипостасным (ἀνυπόστατον) и делает вывод, что комментируемая гипотеза приходит к заключению о невозможности его существования, хотя бы эти люди и привлекали в качестве доказательства истинности своего подхода слова, сказанные в завершение гипотезы: «— *Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым? — Мне кажется, нет*»[1]. Подлинный смысл этих слов мы обсудим ниже[2].

Итак, как я и говорил, обсуждаемое единое, хотя в отношении него все логические выводы и оказываются апофатическими, очевидно, не будет внеипостасным. Действительно, любое доказательство, что из гипотетической посылки следует невозможный логический вывод, основывается на недопустимости либо исходной гипотезы, либо следствия из нее; если оба они возможны, то возможен и окончательный вывод.

Однако гипотеза о существовании единого, несомненно, истинна. Элейский гость подчеркивает: вывод о небытии единого является самым нелепым из всех возможных, поскольку то, что в согласии с истиной является единым, всегда предшествует гипостазирующемуся лишь как нечто, обладающее свойством быть единым. Кроме того, он чуть ниже утверждает: подлинное единое неделимо[3]. А это как раз и показано в самом начале комментируемой гипотезы: единое не имеет частей. Все остальные логические выводы вытекают именно из этого, поскольку любое последующее доказательство строится на основе лемм, доказанных выше.

Стало быть, если подлинное единое должно существовать (ибо все остальные логические выводы истинны), то оно будет стоять во главе истинно существующих предметов; во всяком случае, смешно бы было утверждать, что истинное лишено наличного бытия. Истинное единое неделимо; это <единое>, которое является предметом рассмотрения в первой гипотезе, потусторонне всему, если, конечно, из того, что оно не обладает частями, вытекают все следствия, на основании которых доказывается, что единое предшествует всему. Данное единое, хотя все относящиеся к нему логические выводы и оказываются апофатическими, несомненно, должно существовать, поскольку

---

[1] *Платон.* Парменид, 142a6–7. [2] См.: Наст. соч., 63k.20 и далее. [3] См.: *Платон.* Софист, 245a1–10.

истинность тезиса о его существовании оказывается следствием истинности вывода о его неделимости на части. Ведь *подлинное*
1066 *единое*[1], упоминаемое в «Софисте», является именно таким, каким в данном случае, как было доказано, оказывается обсуждаемое единое. Значит, тезис <о существовании единого> подкрепляется также и тем, что последовательность рассуждений, вытекающих из выдвинутых гипотетических посылок, оказывается строго необходимой. Значит, все логические выводы, которые делаются в рассматриваемой гипотезе, относятся к какому-то предмету, обладающему наличным бытием.

Далее, хотя то, чему посвящено рассуждение, оказывается чем-то, чему свойственна ипостась, оно, очевидно, не будет обладать сущностью. Действительно, ниже <Парменид> станет отрицать причастность единого сущности[2]. Стало быть, либо предмет гипотезы относится к числу вещей, стоящих ниже сущности, каковы, например становление или материя, либо он является сверхсущностным. Однако обсуждаемый предмет, безусловно, не входит в число вещей, следующих за сущностью, поскольку все такие вещи или участвуют во времени вследствие своей вовлеченности в становление (единое же, как утверждает <Парменид>, времени не причастно[3]), или существуют в каком-то отношении (как это имеет место в случае материи). Напротив, существование единого, согласно рассуждению <Парменида>, не связано с каким-либо отношением[4]. Следовательно, предмет первой гипотезы стоит выше сущности.

Итак, коль скоро выше сущности располагается только все божественное, необходимо, чтобы настоящее рассуждение было посвящено или одному лишь первому богу, единственному находящемуся выше сущности, или всем богам и <лучшим> родам, следующим за ними,— такого мнения придерживался кое-кто из уважаемых нами людей[35]. В самом деле, поскольку любой бог в той мере, в какой он является богом, будет генадой[36] (ибо то, что делает божественной всякую сущность, есть единое), по этой причине мыслители, придерживавшиеся данного мнения, считают, что необходимо объединить толкование, относящееся ко всем богам, с теорией первого бога. Действительно, все генады сверхсущностны, они возвышаются над множеством сущих и словно возглавляют сущности. Однако если бы мы считали первой причиной на равных основаниях и единое, и всех осталь-

[1] *Платон.* Софист, 245a8. [2] См.: *Платон.* Парменид, 141e9. [3] См.: Там же, 141e4. [4] См.: Там же, 141e12–142a2.

ных богов, то их рассмотрению следовало бы посвятить лишь одну гипотезу, поскольку тогда мы должны были бы утверждать, что рассуждение о первом едином отнюдь не будет выходить за рамки рассмотрения всех остальных генад.

И если первое единое единственное (так, разумеется, считают 1067
мужи, чьи воззрения сейчас обсуждаются[37]), если оно несопоставимо с другими вещами и безучастно, если, как говорят, оно *похитило себя*[(1)] у всех вещей, если оно непознаваемо и обособлено от всего и если, напротив, любая другая генада в каком-то смысле выступает в качестве предмета сопричастности и оказывается не единственной, поскольку в ней участвуют[38] собственное для нее множество и сущность — умопостигаемая, умная, душевная или телесная (поскольку причастность свойственна и ей),— так вот, разве можно, приняв во внимание сказанное, хотя бы предположить, будто единое, не причисляющееся к сущим и вообще не сочетающееся со многим, <Платон> рассматривает в рамках одной гипотезы с генадами, выступающими предметом участия для сущих и связующими многое?

В самом деле, ведь не посвящено же безучастной душе и той, которая выступает предметом сопричастности, одно и то же рассуждение, ибо признаки души, доступной участию, безусловно, никоим образом не будут теми же самыми, что и присущие безучастной, а признаки лучшей — что и свойственные худшей. В противном случае первая не могла бы существовать отдельно от многих душ, самостоятельно, а вторая не стала бы сопрягаться с душевным множеством. Далее, и безучастный ум не следует включать в число многих умов, а также отождествлять его своеобразие с тем, что присуще всем остальным умам. Действительно, если бы нечто подобное имело место, первый ум не занимал бы положения монады, а вторые не были бы числами, гипостазировавшимися вокруг него как монады.

И если трех царей из «Писем»[(2)] даже люди, придерживающиеся рассматриваемого представления о первой гипотезе, связывают со вторым единым (именно такое мнение высказывают в своих рассуждениях, посвященных этим трем царям, те, кто утверждают, будто первая гипотеза посвящена не только богу, но и всем богам вообще, дабы не прийти к выводу о необходимости включить единое в число последующих предметов, ибо оно стоит выше любого такого включения в число последующего и не способно сочетаться ни с чем — по крайней мере, именно

---

(1) Халдейские оракулы, фр. 3.1. (2) См.: *Платон*. Письма, II, 312e1–4.

это они пишут в трактатах, посвященных теологии Платона[39]), то как могли бы мы со своей стороны допустить соотнесение бога и богов с одной и той же гипотезой и поставить в соответствие всем богам на равных основаниях одни и те же апофатические логические выводы?

1068 В самом деле, допустим, любой бог есть единое. Однако обособленность, непознаваемость и неописуемость свойственны единому, располагающемуся в нем, отнюдь не в том же смысле, в каком они присущи первому единому. Далее, если сам Платон в заключительной части первой гипотезы[(1)] утверждает, что единое, во-первых, само не причастно ни сущности, ни бытию и, во-вторых, не выступает в качестве предмета участия для какой-либо сущности, то разве может высшее единое гармонировать во всеми остальными генадами? Ведь таким генадам всегда причастны какие-то сущности. Например, если бы кто-нибудь обсуждал душу, не пользующуюся никаким телом, то его рассуждение было бы посвящено не любой душе, а только безучастной, и если бы он рассматривал ум, не выступающий предметом участия для какой-либо души, то он обсуждал бы лишь безучастный ум. Точно так же, когда кто-нибудь высказывает предположение, что единое во всех отношениях сверхсущностно и обособлено от любых сущности и бытия, он имеет в виду только первое, безучастное единое, а вовсе не любое единое, в каком бы отношении оно таковым ни было.

И если <Платон> утверждает в заключительной части первой гипотезы, что единое потусторонне предикатам «единое» и «сущность» (ведь слово «единое» в последнем случае используется отнюдь не в прямом смысле), то разве могли бы эти его слова оказаться истинными, если бы они относились к генадам, следующим за первым единым? Действительно, единое, в котором участвует множество и которое сочетается с сущими, не может быть лучше единого, именуемого простым единым, единым во всех отношениях, не зависящим от сущего. Ведь, например, точно так же можно было бы счесть ошибкой, если бы кто-нибудь утверждал, будто душа, образующая общность с телами, лучше души как таковой.

Далее, если все множество богов и единое, выступающее предметом участия для сущего изучаются во второй гипотезе, а при принятии обсуждаемого нами сейчас мнения рассуждение о богах необходимо ограничить рамками первой, разве в этом

[(1)] См.: *Платон.* Парменид, 141e7–10.

случае рассмотрение не придет в полный беспорядок, поскольку к логическим выводам о первом едином нужно будет добавить толкование, посвященное множеству богов? В самом деле, чем еще могло бы быть единое, сочетающееся с сущим и совместно с ним выходящее за свои пределы, если не множеством богов? 1069
Ведь такое единое делает божественной всю ипостась сущего и связует все сущностное множество. Действительно, любая божественная сущность словно расстилается перед генадами богов, и всякое единое, выступающее предметом участия, дарует единство умопостигаемой, умной, душевной или телесной сущности. Каждый бог есть не что иное, как единое, в котором участвует сущность всех перечисленных видов. Подлинный человек есть душа, а бог в собственном смысле этого слова есть единое. Душа и единое оказываются чем-то куда более значимым, нежели любые другие части, образующие человека или бога,— а всякий предмет гипостазируются прежде всего как наиболее значимая часть среди всего входящего в его состав.

Следовательно, первая гипотеза должна быть посвящена одному лишь богу в той мере, в которой он порождает многих богов, а сам обособлен от их множества и несопоставим с богами, появившимися от него. Поэтому все логические выводы, относящиеся к единому, будут апофатическими, поскольку оно стоит выше всех вещей и обособлено от них; производя на свет все признаки богов, оно само не может быть определено или описано при посредстве каких-либо собственных признаков, ибо оно является не определенным единым, а просто единым — не умопостигаемым и не умным, но лишь гипостазирующим умопостигаемые и умные генады.

В самом деле, необходимо, чтобы в каждом начальствующем чине впереди множества, выступающего в качестве предмета участия, располагался безучастный, первый действующий эйдос[40]. При этом единая причина стоит выше любого эйдоса. Примерно в том же смысле впереди материальных эйдосов идут нематериальные, а обособленная, существующая самостоятельно и несмешанная жизнь предшествует жизни, располагающейся в другом, ибо гипостазирующееся в себе всегда предшествует находящемуся в другом. Следовательно, многие души, находя- 1070
щиеся в телах, сущностно возглавляет безучастная душа, возвращающаяся в *сверхнебесное место*[(1)]. Во главе многих умов стоит единый безучастный ум, обособленный, от века обоснованный

[(1)] *Платон.* Федр, 247c3.

в самом себе и свыше связующий всю умную сущность. Потусторонним многим сущим в своей простоте оказывается первое умопостигаемое, несмешанное, самодовлеющее и однородное. Действительно, умопостигаемое в каждом отдельно взятом уме во всех отношениях отличается от того, что обосновано в своей самостоятельности: последнее выступает как всего лишь умопостигаемое, а первое — как умопостигаемое среди умного. Точно так же потусторонним для многих генад, выступающих предметом сопричастности, будет безучастное единое, как было сказано, обособленное от всех божественных устроений.

Итак, мы весьма далеки от того, чтобы располагать первого бога в высшем чине умопостигаемого,— а именно такое мнение я слышал из уст некоторых, кто занимает первенствующее положение в теологии[41],— как и отождествлять отца, располагающегося в этом чине, с причиной всех вещей, ибо такой отец есть некая генада, выступающая предметом участия. По крайней мере, как раз такое определение и дается умопостигаемому отцу и высшему чину умопостигаемых богов; и даже если он лишь связует все умопостигаемое, он все равно остается отцом.

Напротив, первый бог, хвалебная песнь которому поется в первой гипотезе, вообще не будет отцом, он окажется чем-то лучшим, нежели вся отеческая божественность. В самом деле, умопостигаемый отец всегда противопоставляется силе и уму, отцом которых он и именуется; вместе с ними он образует одну триаду[(1)]. Между тем подлинный первый бог не должен противопоставляться чему бы то ни было, ибо он не может также и сочетаться ни с чем и тем более быть умопостигаемым отцом. Действительно, он не принадлежит ничему последующему и не
1071 выступает предметом какого-либо участия — ни для умной, ни для умопостигаемой сущности. Напротив, он представляет собой единство, стоящее выше любых генад, в которых участвуют какие-либо предметы; он *похитил себя*[(2)] у сущего и расположился в выси, над всеми его выходами за свои пределы.

Именно таким нам следует считать предмет, который рассматривается в первой гипотезе: мы должны совершить восхождение от единого сущего к подлинному единому и исследовать то, в каких смыслах оно оказывается обособленным от всех вещей и почему не может быть причислено ни к одному божественному устроению.

---

(1) См.: Халдейские оракулы, фр. 4. (2) Там же, фр. 3.1.

О способе рассуждений, соответствующем предмету первой гипотезы

Во-вторых, давайте выясним, какой способ рассуждений более всего подходит для изложения обсуждаемой теории и как мы могли бы дать подобающее толкование рассматриваемому предмету, я бы сказал, действуя одновременно логично, разумно и божественно, дабы оказаться в состоянии постигнуть силу доказательств Парменида и последовать за его интуициями, на деле посвященными сущему, а также совершить боговдохновенное восхождение к единому, дабы обрести своего рода неизреченное и непостижимое его ощущение. В самом деле, мы, люди, когда мы превращаемся в чистые души, созерцаем образы первых причин и участвуем во всеобщей душе, в умной шири и в божественной генаде; воспоминания об этих образах, сохранившиеся у нас, как раз и необходимо пробудить сейчас для восприятия рассматриваемых предметов. В противном случае разве могли бы мы приблизиться к единому? Ведь мы не пробудим единое нашей души, оказывающееся в нас словно образом высшего единого; а как раз пробуждение такого единого и связывают с возникновением божественной одержимости в своих сочинениях наиточнейшие авторы[42]. Разве позволим мы воссиять высшему единому, *цвету, <питающему> душу*[1], если сперва не начнем действовать в согласии с нашим собственным умом? Ибо действие, сообразное с умом, позволяет душе обрести спокойствие и достичь неизбывной энергии. И разве могли бы мы удостоиться совершенной умной энергии, если бы на своем пути не изучили все возможные логические построения и не продумали сложных мыслей, прежде чем проникнуться простыми?

Итак, мы нуждаемся в аподиктической силе своих посылок, 1072
в умной энергии изысканий, посвященных сущему (ибо единому даются апофатические определения, в которых фигурируют различные чины сущего), и в боговдохновенном порыве для возникновения ощущения единого, обособленного от всех сущих, дабы, давая апофатические определения, незаметно не отклониться, следуя своей фантазии, в область не-сущего, не-явленности этого единого, но, напротив, пробудив описанным только что способом единое в нас и добившись того, чтобы душа согрелась[2], соприкоснуться с самим единым, словно бросив якорь в безопасной гавани и поднявшись надо всем умопостигаемым в нас, и отвергнув любую другую нашу энергию, сродниться с одним

[1] Халдейские оракулы, фр. 130.4. [2] Ср.: *Платон*. Федр, 251b1–4.

лишь этим единым и водить вокруг него хороводы[43], отбросив все мысли, которые душа обращает на последующее.

Стало быть, пусть способ рассуждений у нас будет именно таким: логическим, умным и боговдохновенным. В самом деле, лишь проводя исследование, идущее по должному пути, и соблюдая описанные требования, можно было бы, пожалуй, правильно понять комментируемую гипотезу.

Об отрицаниях

В-третьих, необходимо рассмотреть еще, чтó такое отрицания и лучше они утверждений или хуже. Действительно, все люди полагают, будто утверждение предпочтительнее отрицания, ибо последнее подразумевает своего рода лишенность, первое же, как говорят, описывает присутствие эйдоса и наличие какого-то определенного устойчивого свойства (ἕξις). Однако утверждение предпочтительнее отрицания именно когда речь идет об эйдосах и о вещах, вовлеченных в процесс видообразования. В самом деле, как раз эйдосам-то и присущи названные качества — наличие устойчивых свойств и отсутствие лишенности. И вообще — когда рассматриваются сущие, следует считать, что бытие для них куда предпочтительнее небытия, а утверждение родственнее, чем отрицание, ибо само слово «сущее» есть пример утверждения, а «не-сущее» — отрицания. Далее, если вспомнить, чтó сам <Платон> говорит по поводу соотношения не-сущего и сущего в «Софисте»[(1)], превосходство последнего не может остаться незамеченным. Действительно, хотя там он и утверждает, что несущее ничуть не меньше[44] сущего, тем не менее, добавив *«если позволено так сказать»*[(2)], он подчеркнул превосходство сущего.
1073 Следовательно, когда речь идет обо всех сущих, утверждение, вообще говоря, лучше отрицания.

Однако поскольку слово «не-сущее» может использоваться в нескольких смыслах (как указание на что-то лучшее, нежели сущее, как описание чего-то рядоположного сущему, и как ссылку на лишенность сущего), мы, разумеется, можем говорить об отрицаниях трех видов. Отрицание первого вида будет превосходить утверждение, второго — стоять ниже него, а третьего — некоторым образом занимать с ним равное положение. Следовательно, безоговорочный вывод, что утверждение всегда лучше отрицания, неверен. Напротив, бывают случаи когда утвержде-

(1) См.: *Платон*. Софист, 258b1–c3. (2) Там же, 258b2.

ние стоит ниже отрицания: если это отрицание описывает не-сущее, потустороннее сущему. Однако такое не-сущее в свой черед бывает двух видов. В одном случае оно содержится в сущем, а в другом — не причисляется ни к одному из сущих. Ясно, что потустороннее сущему не-сущее в собственном смысле этого слова невозможно описать ни при помощи утверждений, ни при посредстве отрицаний. С другой стороны, в применении к не-сущему, содержащемуся в сущем, отрицание предпочтительнее утверждения, потому что последнее имеет по отношению к не-сущему смысл лишь постольку, поскольку оно образует общность с сущим.

Далее, если ни одно слово, относящееся к высшему не-сущему (я имею в виду не-сущее, не сопоставимое с сущим), не будет, строго говоря, истинным, значит, апофатические суждения о нем окажутся несколько более достоверными, нежели катафатические. Действительно, подобно тому как сущим, скорее, соответствуют утверждения, точно так же не-сущим больше подходят отрицания. Ведь целью любого утверждения в общем случае является определение некоего эйдоса. Кроме того, всякий раз, когда душа высказывается о присутствии чего-то одного в чем-то другом и дает какое-либо катафатическое определение, она имеет в виду нечто родственное себе. Напротив, первое оказывается сверхэйдетическим, и потому не подобает соотносить с ним ни один эйдос, ибо все они располагаются среди последующего. Нельзя также распространять на это первое наши представления, ибо если бы мы попытались это сделать, то незаметно для себя стали бы говорить о чем-то, никак не связанном с ним.

Следовательно, когда мы пытаемся рассуждать о едином, для возможно более точного его описания мы должны прибегнуть не к утверждениям, а к отрицаниям, точнее, к отрицаниям последующих предметов. В самом деле, утверждения направлены на то, чтобы познать что-то одно, связанное с чем-то другим. Однако первое непознаваемо — во всяком случае, при посредстве знаний, подходящих для изучения сущих. Невозможно постигнуть какое бы то ни было его качество — скорее можно указать на отсутствие у него того или иного качества, ибо первое обособлено от любого синтеза и участия. 1074

К сказанному можно добавить вот еще что. Утверждения всегда описывают нечто определенное, а отрицания несут в себе некую неопределенность. Скажем, понятие «не человек» указывает на что-то более неопределенное, нежели понятие «человек». Поэтому описывать непостижимую и неограниченную причину,

каковой является единое, правильнее при помощи отрицаний, поскольку утверждения словно разрывают сущие, в то время как отрицания делают их более простыми, обеспечивая переход от описуемого к неописуемому и от разделенного при посредстве определений, соответствующих тем или иным вещам, к неделимому. Стало быть, разве не будут отрицания больше подходить для построения теории единого? Ведь лишь при их посредстве можно было бы указать на его, если позволено так выразиться, силу, неописуемую, непостижимую и непознаваемую для частных интуиций.

Следовательно, апофатические определения вообще лучше катафатических[45], ибо они больше подходят для тех, кто переходит от частного к общему, от соотнесенного к несоотносимому и от познания, разделенного по различным областям, к неопределенной, единичной и простой деятельности.

Как апофатические определения описывают первую причину

Почему же и в чем апофатические определения гармонируют с первой причиной? Давайте, в-четвертых, ответим на этот вопрос. Пожалуй, я не стану утверждать, что смысл их в данном случае точно такой же, как тогда, когда чему-то может даваться катафатическое определение, однако в той или иной конкретной ситуации такое определение неприменимо, например, когда мы говорим, что Сократ не белокож. В самом деле, недопустимо утверждать, будто единое обладает какими-либо свойствами, напротив, оно должно быть обособленным и от любого сущего, и от какого бы то ни было участия.

Далее, речь идет также не о том, что единое не может быть субъектом катафатического определения вообще, то есть что оно лишено какого-либо свойства и не может смешиваться с соответствующим эйдосом, как, например, это имеет место, когда кто-нибудь утверждает: линия не есть белое, поскольку она не участвует в белизне. В самом деле, первое <единое> не просто обособлено от свойств, обладание которыми в применении к нему отрицается (и потому ни одно такое свойство не может образовать с ним общности), напротив, все свойства появляются от него. Поэтому неверен вывод, что наподобие того, как белизна не порождает линии и сама не рождается от нее, и следующее
1075 за единым не рождается от него — ведь лишь благодаря единому оно обретает ипостась.

Кроме того, мы не можем придерживаться и мнения, что об отрицании речь здесь идет в некоем промежуточном смысле: с одной стороны, при его посредстве описываются предметы, не способные обладать тем или иным свойством, а с другой — оно указывает на то, что для иных вещей, тех, в которые они привходят, оказываются причинами катафатически определяемых свойств. Например, движется не само движение, а движущееся; стало быть, движению дается апофатическое определение, так как само оно не движется, однако оказывается причиной движения для другого. И вообще — любое свойство самим собой как свойством не обладает, ибо, поскольку свойство всегда есть нечто простое, оно либо присутствует, либо отсутствует. Напротив, обладающее свойством хотя бы в силу такого обладания оказывается чем-то составным.

Итак, смысл, вкладываемый в апофатические определения, дающиеся единому, таковым быть не может. Действительно, единое не привходит ни в одну вещь, оно выступает для нее как причина того, что она обладает свойствами, определяемыми для нее катафатически. Заметим: апофатические определения мы даем лишь самому единому, а не единому, обладающему свойствами, ибо, вообще говоря, только само единое ни в каком смысле не привходит в то, причиной чего оно является.

И если я должен вкратце описать собственное мнение, то я скажу следующее. Подобно тому как единое является причиной всех вещей, точно так же апофатические определения оказываются причинами катафатических. Поэтому все те же свойства, которые, как мы сказали, катафатически рассматриваются во второй гипотезе, в первой — вводятся апофатически. Действительно, все катафатические определения второй гипотезы оказываются следствиями описываемых в первой апофатических. Причиной такого положения дел будет то, что единое идет впереди всех вещей. Ведь подобно тому как душа, поскольку она бестелесна, производит на свет тело и подобно тому как ум вследствие своей бездушности (в том смысле, что он не является душой) гипостазирует душу, точно так же единое, раз оно немножественно, гипостазирует любое множество, коль скоро оно нечисленно, оно рождает число, а поскольку оно бесфигурно, оно производит на свет фигуру, и так далее, и тому подобное. Единое не является ничем среди того, что оно гипостазирует,— и равным образом ни одна другая причина не будет тождественной собственным порождениям. Если единое не есть ни одна вещь среди тех, которые оно гипостазирует, а гипостазирует оно все вещи,

то оно не будет ни одной вещью среди всех. Таким образом, если мы познаем все вещи катафатически, то единое мы должны описывать апофатически[46], причем сопоставляя его с каждой вещью среди всех. Вот почему сама форма того или иного апофатического определения порождает множество катафатических.

1076 Например, бесфигурность (τὸ ἀσχημάτιστον) как свойство единого оказывается отнюдь не тем же, что присущая материи, *лишенной* фигуры, напротив, бесфигурность единого порождает и производит на свет чин вещей, обладающих фигурой. Стало быть, в применении к материи апофатические определения оказываются хуже катафатических, поскольку первые в этом случае указывают на лишенность, а вторые — на участие материи в том, чего она лишена. При рассмотрении сущих отрицания сопрягаются с утверждениями, ибо не-сущее никак не меньше участвует в сущности, чем сущее, на что указывает <Платон> в «Софисте»[1]. Наконец, в случае с единым отрицания всегда описывают его превосходство, то, что оно есть причина, и потому оказываются лучше утверждений.

Вот почему причины, располагающиеся ниже единого, также подразумевают отрицание в применении к ним свойств, присущих последующему; это отрицание истинно в том смысле, что такими свойствами как раз последующее-то благодаря своим причинам и обладает. Действительно, именно это мы подразумеваем, когда утверждаем, будто душа не издает звуков и не молчит: мы не считаем, что она подобна камням, деревьям или каким-то другим вещам, лишенным ощущения, напротив, мы полагаем, что душа порождает оба возможных для живых существ состояния: и производство звуков, и молчание.

Далее, и природу мы не станем определять ни как что-то белое, ни как нечто черное — мы назовем ее бесцветной и, разумеется, непротяженной. Однако будет ли она находиться в этом смысле в том же положении, что и материя? Ни в коем случае — ведь природа лучше, нежели все вещи, обладающие свойствами, отрицаемыми в отношении нее; она как раз и будет тем, что порождает и цвета, и протяженность в том или ином направлении. Наконец, то же самое мы подразумеваем, называя монаду нечисловой: она такова не потому, что стоит ниже числа и оказывается чем-то неопределенным, наоборот, она порождает и определяет числа (здесь я имею в виду первую монаду, которая, как мы утверждаем, содержит в себе все виды чисел).

---

(1) См.: *Платон*. Софист, 258b1–2.

Итак, все свойства, наличие которых отрицается у единого, происходят от него. В самом деле, необходимо, чтобы единое не было ни одной вещью среди всех, тогда все они на равных основаниях будут происходить от него. Потому-то, мне кажется, <Парменид> часто отрицает даже противоположные друг другу свойства: например, он утверждает, что единое не является ни целым, ни частью, что оно не будет ни тождественным, ни иным и не станет ни покоиться, ни двигаться. Ведь оно обособлено от любой противоположности, так как в своей простоте стоит выше какой бы то ни было соотнесенности и свободно от любой диады противоположных качеств. Тем не менее оно будет причиной множества названных свойств и пар, в которые объ- 1077
единяются рядоположные свойства, и в том числе первой диады и любых соотнесенности и противоположности. Действительно, природа в том же самом смысле оказывается причиной всех телесных противоположностей, душа — всех жизненных причин, а ум — душевных родов. Единое же будет причиной всех делений вообще, ибо не может быть такого, чтобы у каких-то делений причина имелась, а какие-то были бы беспричинными. Сама же причина любой противоположности не будет противоположной чему-либо, так как в этом случае необходимо, чтобы и у такой противоположности имелась какая-то другая причина; тогда единое уже не было бы причиной всего.

Таким образом, мы утверждаем, что вследствие описанных обстоятельств апофатические определения порождают катафатические — рассмотренные в первой гипотезе производят на свет те, которым будет дано толкование во второй. В самом деле, все то, что, согласно рассуждению первой гипотезы, единое порождает, в рамках второй уже рассматривается как рождающееся и выходящее за свои пределы в надлежащем порядке, а потому разворачивающееся в устроение богов, гипостазирующееся от обособленной генады.

Почему Парменид не начал с собственного единого

Вслед за этим, в-пятых, можно было бы задать вот какой совершенно естественный вопрос: почему Парменид, хотя он и сказал, что будет рассуждать о собственном едином, тем не менее начинает рассмотрение единого с апофатических, а не катафатических определений? Ведь в своей поэме он всегда говорит о едином катафатически и никогда — апофатически. Действительно,

он упоминает, что оно является *цельнозвучным* (οὐλομελές) и *бездрожным*[1] и что ему необходимо существовать[2], а его несуществование даже представить себе невозможно (μὴ εἶναι δὲ ἀδόκητον)[3], и тот, кто выскажет предположение о его несуще-
1078 ствовании, будет заблуждаться[4]. В самом деле, путь, на котором доказывается, что единое существует, согласно его воззрениям, заслуживает доверия, тот же, который посвящен рассуждениям о небытии единого,—

...для чего есть нужда лишь не быть,
Эта тропинка, скажу, никакой не внушает нам веры[5].

И вообще — <Парменид>, описывая единое, использует множество эпитетов. В частности, он утверждает, что оно изреченно и умопостигаемо[6]. Стало быть, почему, в то время как Парменидово единое обладает указанной природой, он, сказав в предшествующем пассаже, что собирается начать свое упражнение именно с него, тем не менее в качестве исходной точки берет отрицание того, что само единое обладает теми же свойствами, которые он в своей поэме связывал с собственным единым катафатически?

На этот вопрос необходимо дать следующий ответ. Элейский гость в «Софисте»[7], стремясь в первую очередь на основании высказываний своего учителя доказать, что единое сущее потусторонне многим сущим (и что потому Парменид совершенно прав, когда располагает его впереди этих многих сущих), задал вот какой вопрос. Является ли Парменидово единое подлинным единым и будут ли тождественны само единое и сущее, или же одно дело — это единое по своей природе, а другое — сущее? Задав такой вопрос, он показывает: если в действительности единое сущее является целым (такова точка зрения Парменида), а также если оно обладает началом и концом и разделено в данном отношении на части, более того, если оно оказывается цельнозвучным, значит, оно с необходимостью выступает как единое, обладающее свойствами, и будучи целым оказывается причастным единому как таковому, но само, разумеется, не будет подлинным единым[47]. При этом начало не должно участвовать ни
1079 в чем, поскольку участвующее всегда будет чем-то позднейшим по сравнению с тем, в чем оно участвует, ибо оно испытывает

[1] *Парменид.* О природе, фр. 8.4. [2] Ср.: Там же, фр. 8.30–31. [3] Ср.: Там же, фр. 1.32. [4] Ср.: Там же, фр. 2.7–8. [5] Там же, фр. 2.5–6. [6] Ср.: Там же, фр. 6.1. [7] См.: *Платон.* Софист, 245a5–6.

нужду в чем-то другом и участвует в том, к чему стремится. Таким образом, если следовать приведенному тезису, получится, что все те же предикаты, которые <Парменид> станет катафатически приписывать единому, исследуя гипотезу, посвященную единому, обладающему свойствами, в отношении самого единого он, безусловно, должен будет отрицать.

Итак, Парменид, как мы уже много раз говорили, и начал в комментируемом диалоге с собственного единого, то есть с единого, обладающего свойствами, однако в качестве своей отдаленной цели он поставил рассмотрение единого как такового, единого самого по себе, а вовсе не единого, обладающего свойствами. Далее, поскольку он обратил внимание на то, что это его единое есть единое в смысле сопричастности, он перешел в рассуждении к понятию чистого единого и потому в силу необходимости апофатически рассмотрел в применении к нему все те же предикаты, которые катафатически приписывал единому, обладающему свойствами, не тождественному самому единому. Начал он свои отрицания с предиката «целое» (а ведь именно целым, как показывает элейский гость, является единое сущее, обладающее свойствами[(1)], — это-то и есть Парменидово, а вовсе не подлинное единое), и первый логический вывод гласит: единое не является целым.

Платоники бы лучше, обратив внимание на то, что в комментируемом диалоге Парменид, используя понятие «единое», доказывает тот же тезис, который в другом диалоге, соотнося мнение Парменида с истинным <единым>, высказывает мудрец, принадлежащий к его школе[48], не принижали первую гипотезу, утверждая, будто она — лишь пустой набор слов, а выяснили, в применении к какому действительному предмету она истинна, наставником же своим сделали бы самого Платона.

Статус и цель апофатических определений

Далее, в связи со сказанным необходимо упомянуть вот еще о чем. Пожалуй, кто-нибудь мог бы нас, наконец, спросить: пользуемся ли мы апофатическими определениями по причине слабости человеческой природы, не способной воспринять простоту единого при помощи какой-либо положительной интуиции, ви́дения или утвердительного знания, или же даже роды, лучшие, нежели наша душа, также познают единое апофатически?

---

(1) См.: *Платон*. Софист, 245a1–6.

На этот вопрос мы дадим вот какой ответ: ум познает и постигает умопостигаемое при посредстве сопряженных с эйдосами мыслей и его знание является в каком-то смысле катафатическим,
1080 ми мыслей и его знание является в каком-то смысле катафатическим,

...ибо сущее к сущему тянется [1].

И то, что ум познает, существует, а то, о чем он высказывается, он мыслит. Значит, ум в своем мышлении в каком-то смысле высказывается о том, что есть. Далее, благодаря генаде, стоящей выше него, он соприкасается с единым и в единстве с этой генадой познает его: при помощи не-сущего — не-сущее. Значит, ум познает единое апофатически. Таким образом, его знание бывает двух видов. Одно присуще ему в качестве ума, а другое — как чему-то, отличному от ума. В первом случае он познает самого себя, во втором же, говорит кое-кто[49], действует, словно *опьяневший от нектара* [2] и доведший себя до состояния божественной одержимости; в одном случае он познает сущее, а во втором — не-сущее[50]. Следовательно, сам многократно воспетый ум знанием одного типа обладает апофатически, а знанием другого рода — катафатически.

Далее, если даже ум <находится в таком положении>, то уж тем более и божественные души в своих высших чинах и единствах должны исполняться божественной одержимостью, созерцая единое; более того, они являются именно божественными душами по преимуществу при подобном действии, в то время как в своих умных силах они зависят от ума, поскольку словно водят вокруг него хороводы. Благодаря умопостигаемым силам они познают себя и собственную сущность в чистом виде и рассуждают о себе, а при посредстве связанных со мнением — предвосхищают все чувственно воспринимаемое и надлежащим образом руководят им. И почти все душевные знания являются катафатическими (ибо души познают сущие, выясняя, что́ они есть; таков собственный признак катафасиса), и лишь знание, которое они обретают в боговдохновенном действии, связанном с постижением единого, оказывается для душ апофатическим, ибо они познают не то, что́ есть единое, а то, что́ оно не есть, поскольку оно лучше самого понятия «есть»; мышление же о том, что нечто не есть,— это апофасис.

Итак, если и божественные души, и сам многократно воспетый ум познают единое при посредстве апофасиса, то какая

---

[1] *Парменид.* О природе, фр. 8.25. [2] *Платон.* Пир, 203b5.

нужда принижать нашу собственную душу и говорить о ее бессилии на том основании, что она стремится указать на единое во всей его непостижимости апофатически? Действительно, <Платон> полагает: в первом нет ничего такого, что нам свойственно познавать. Значит, в соответствии со сказанным им в «Письмах» 1081
причиной всех зол[1] для души как раз и являются попытки отыскать своеобразие первого и препоручить его познание рассуждению; вместо этого необходимо пробуждать единое в нас, дабы, если позволено так выразиться, до некоторой степени удостоиться чести в нашем собственном чине познать подобное при посредстве подобного. Ведь мнящееся мы познаем при помощи мнения, рассудочное — при посредстве рассудка, а умопостигаемое — умным в нас. Точно так же нашим собственным единым мы будет постигать единое как таковое.

Данный способ познания тождествен постижению единого при помощи не-сущего, и упомянуть о нем — это все равно, что выдвинуть тезис о постижении единого при посредстве апофасиса. Действительно, само понятие «не-сущее» оказывается апофатическим. Однако, говоря о не-сущем, мы отнюдь не имеем в виду никоим образом не-сущее. В самом деле, последнее есть не просто не-сущее, но еще и ничто, и потому оно отлучено от любой ипостаси и обособлено от самого единого. Во всяком случае, о таком никоим образом не-сущем не говорится даже как о едином, поскольку оно словно стоит за всем и потому, не участвуя ни в чем вообще, является внеипостасным[51], ибо не достигает даже низшего состояния, свойственного действительным предметам. Ведь впереди него идет сущее, впереди него — жизнь, впе- 1082
реди него — мышление. Не мыслящее может в каком-то смысле жить и существовать, не живущее — существовать, а не-сущее — выступать как единое. Напротив, то, что в числе прочего оказывается даже и не единым, разумеется, должно быть изгнано за пределы сферы всех вещей. Именно таково никоим образом не-сущее.

Со своей стороны единое, предшествующее сущему, не есть сущее, однако оно не будет и ничем, ибо, поскольку оно является единым, назвать его «ничто» попросту невозможно. Стало быть, мы не должны утверждать, будто единое как таковое есть никоим образом не-сущее, нам следует мыслить его при помощи некоего его подобия, располагающегося в нас самих (поскольку в нас также присутствует семя не-сущего, которое

---

[1] *Платон.* Письма, II, 313a4.

можно понимать в описанном смысле), и считать его обособленным от всех сущих до такой степени, что оно оказывается одним-одинешеньким. Нельзя незаметно для самих себя сводить единое к чему-то неопределенному и не-сущему или к представающему в фантазии, ибо мы соприкасаемся с ним, находясь в состоянии божественной одержимости, и если допустить подобное, в результате мы будем отлучены не только от него, но и от подлинного знания.

Итак, на основании сказанного очевидно, что апофатические определения родственны единому; ясно также и то, в каком именно смысле отрицается применимость к единому всех предикатов. Любое знание о едином обретается при посредстве апофасиса.

О том, отрицаются ли все сущие по отношению к единому

1083 Далее, в-седьмых, вслед за сказанным мы должны выяснить, отрицаются ли в с е сущие по отношению к единому или же нет, и если не все, то каков принцип их отбора и по какой причине выделены те или иные сущие, а также — на что именно обращается особое внимание в ходе рассуждения. Пожалуй, в первую очередь следует перечислить все логические выводы, апофатически связывающиеся с единым в первой гипотезе. Вот они в том порядке, в каком были сделаны:

[1] единое не является многим;

[2] единое не будет целым и не станет обладать частями;

[3] единое не имеет начала, середины и конца;

[4] у единого нет какого-либо предела;

[5] единое непричастно фигуре;

[6] единое не находится ни в другом, ни в самом себе;

[7] единое не покоится и не движется;

[8] единое не является ни тождественным, ни иным;

[9] единое не оказывается ни подобным, ни неподобным;

[10] единое не является ни равным, ни бóльшим, ни меньшим;

[11] единое не может быть старше или моложе;

[12] единое никак не причастно становлению, поскольку не участвует во времени;

[13] единое не участвует в бытии;

[14] единое неименуемо и невыразимо в речи;

[15] единое не является предметом мнения или знания.

Итак, вот каковы предикаты, отрицаемые в рассматриваемой гипотезе. Мы намереваемся исследовать то, по какой причине упоминаются лишь они. И поскольку ими обладают не все сущие, какие только возможно, то мы должны понять, почему и по какой причине не рассмотрены все сущие. Вот что нам, разумеется, подобает в точности выяснить. Заметим, что у наших предшественников данные вопросы, как и ряд других, вызывали серьезные затруднения.

Я не стану уделять внимания мнениям тех[52], кто утверждал, будто в применении к единому апофатически рассматривается два вида количества — дискретное (τὸ διωρισμένον) и непрерывное (τὸ συνεχές). Действительно, и пифагорейцы, и Платон упоминали о количестве не только этих двух видов. Скажем, <Платон> неоднократно говорил о том, что имеются т р и науки, изучающие количество: арифметика, метрика и статика[1]. Кроме того, не все рассматриваемые в первой гипотезе предикаты описывают природу количества: исключение составляют, например, фигура, движение и покой.

Такую же оценку следует дать воззрениям других, тех, кто соотносил рассматриваемые свойства с десятью категориями[53]. В самом деле, под эти десять категорий, можно сказать, подпа- 1084
дают не только перечисленные предикаты, но и многие другие, о которых Парменид не упоминает. Некоторые также, пытаясь соотнести рассматриваемые предикаты с пятью родами сущего, утверждали, будто именно они и отрицаются в применении к единому: сущность, тождественное, иное, движение и покой[54]. Однако речь идет не только о перечисленных родах, но и о фигуре, о целом, о времени, о числе, о подобии и неподобии — а они не являются родами сущего.

Более всего внушают доверие те экзегеты, которые стремились доказать, что все соответствующие предикаты содержатся в монаде[55]. Действительно, монада есть неявное многое, а значит, она оказывается целым и содержит в себе части, она объемлет фигуры и подразумевает бытие в самой себе и в другом (в той мере, в какой она присутствует во всем, происходящем от нее), она покоится и движется, поскольку одновременно и пребывает, и выходит за свои пределы; между тем, даже превращаясь во многое, она никогда не перестает быть собой. В применении к ней, очевидно, можно говорить и о подобии, а также на равных основаниях и обо всех остальных предикатах.

---

[1] См.: *Платон.* Филеб, 55е1–3.

Однако то, что все упомянутые свойства могут быть с легкостью приписаны монаде,— должны были бы понимать эти люди,— связано с тем, что монада оказывается подражанием уму, а все соответствующие предикаты заведомо предвосхищены в последнем. Как раз по этой-то причине и отрицается их применимость к единому, ибо последнее стоит выше ума и всей умной сущности. Действительно, именно потому что Парменид приписывает перечисленные свойства подлинному сущему, в своей поэме он именует его сферой, целым, тождественным и иным. Ведь он называет его одновременно и *сферы объему подобным, / Равным по свойствам во всех направленьях от центра*[1], и *цельнозвучным*[2], и *бездрожным*[3]. Таким образом, все обсуждаемые предикаты в первом смысле располагаются в уме, а во втором — иконически присутствуют и в монаде, и во всем чувственно воспринимаемом; в одном смысле они присущи чему-либо ф и з и ч е с к и, и совершенно в другом — м а т е м а т и ч е с к и. В самом деле, умопостигаемая сфера есть ум, рассудочная — монада, а чувственно воспринимаемая — вот этот космос, несущий в себе образы вечных богов.

Стало быть, вот каким способом эти люди могли бы усовершенствовать свое представление о <принадлежности обсуждаемых свойств> монаде:
1085 перейдя от последней к уму и отрицая применимость соответствующих предикатов к единому на том основании, что оно стоит выше ума. В самом деле, нет ничего великого и священного в упоминании, что единое располагается выше монады, ибо выше нее находится и ум, напротив, таким великим и священным оказался бы вывод, что единое лучше самого ума со всеми его плеромами. Далее, эти люди не называют причину, по которой <Парменид> упоминает именно такие предикаты, а не большее и не меньшее их число. Ведь можно, пожалуй, связать с монадой не только упомянутые им свойства, но и многие другие; например, таковыми могли бы оказаться нечетность и четность — и вообще любое другое свойство такого рода. Стало быть, о том, почему из всех возможных предикатов выбраны перечисленные, сторонники такого подхода ясно не говорят.

Единственный из всех, о ком мы знаем, наш вождь, спутник самого Платона в знании о божественном, учел, что все те же предикаты, которые катафатически рассматриваются в строго определенном порядке во второй гипотезе, апофатически вво-

---

[1] *Парменид.* О природе, фр. 8.43–44. [2] Там же, фр. 8.4. [3] Там же.

дятся в первой (об этом мы уже не раз упоминали) и что каждый из них оказывается символом какого-то божественного чина: многое, целое, фигура, бытие в самом себе и в другом и так далее. В самом деле, отнюдь не всеми такими свойствами на равных основаниях обладает любой чин сущего, напротив, одному присуща лишь множественность, а другому — также и какое-то другое божественное своеобразие. Действительно, из «Софиста» мы знаем, что первым оказывается единое сущее, вторым — целое, а третьим — все[1][56], а из «Федра» — что в чине, следующем за умопостигаемыми богами, первой будет *бесцветная, бесфигурная и неосязаемая сущность*[2], вторым — цвет, третьей же — фигура; в отношении всех остальных предикатов необходимо сделать 1086
подобные же выводы. Стало быть, в различных чинах сущего мы видим проявления признаков разных действительных предметов. Поэтому упомянутые предикаты описывают всю ширь единого сущего, причем вводятся они последовательно и без всяких отклонений от строго определенного порядка. И если целью <Парменида> является доказательство, что единое, потустороннее всему, стоит выше всех сущих, данные свойства в применении к нему, естественно, необходимо отрицать. На вопрос о том, как именно те или иные свойства соотносятся с различными божественными чинами, мы дадим подробный ответ, когда станем рассматривать вторую гипотезу.

Итак, на основании сказанного очевидно, каковы предикаты, применимость которых к единому отрицается, и что их число с необходимостью должно быть только тем, которое и рассматривается (ибо оно совпадает с числом чинов сущих, которые нужно выделить). Ясно также и то, что данные свойства соответствуют собственным признакам сущего, а вовсе <не жизни и> не знания. Действительно, желание, стремление и все тому подобное будут характеристиками живых существ, а мышление, рассуждение или ощущение — свойствами познающих. Напротив, рассматриваемые предикаты оказываются общими для всех сущих, в каком бы отношении они сущими ни были. Стало быть, все обсуждаемые свойства имеются и у всего одушевленного, поскольку они являются следствиями его бытия. Это совершенно естественно, ибо положенная в основу рассуждения гипотеза как раз и звучит: «Если единое есть, то что получится?»

Обладание вот какими свойствами <Парменид> отрицает в применении к единому; в заключение он отвергает предпо-

(1) См.: *Платон.* Софист, 244b9–245b9. (2) *Платон.* Федр, 247c6–7.

ложение даже о его бытии. Он говорит: «Если единое есть, то это единое не существует» [1],— ибо оно стоит выше даже определения «есть». В самом деле, с понятием «единое» несовместимо ни одно следствие, получающееся, если приписать ему предикат «есть». Более того, похоже, сущим, если они выступают именно как сущие, могут быть приписаны только те предикаты, которые катафатически вводятся во второй гипотезе, а апофатически —
1087 в первой: мы не смогли бы, пожалуй, обнаружить какое-либо еще общее для *всех* сущих, не входящее в число названных предикатов.

Далее, высшие свойства будут более общими, а низшие — скорее частными; вот почему, сделав апофатические логические выводы о высших свойствах, <Парменид> в обсуждаемой гипотезе отрицает и низшие. Стало быть, он удивительным образом подчеркивает то, какие именно следствия проистекают из положенной в основу гипотезы для сущего как такового; катафатически рассматривает он их во второй гипотезе, а апофатически — в первой. Стремясь обосновать потусторонность единого *всем* сущим, он показывает: оно потусторонне тому общему, что имеется у них. Все такое общее отрицается в отношении единого в первой гипотезе. Поэтому если единое не может обладать даже подобными свойствами, то к нему вообще не применим предикат «есть».

И если кто-нибудь придерживается ошибочного мнения о том, что комментируемая гипотеза приходит к невозможным выводам, то пусть он вспомнит сказанное в «Софисте». Элейский гость там детально исследовал учение Парменида о сущем и доказал, что рассматриваемое им единое сущее не может быть самим единым, основываясь по преимуществу на определении сущего как целого. Заключительный вывод его таков: «*Ибо подлинное единое во всех отношениях неделимо*» [2]. Парменид в этой связи упомянут отнюдь не случайно. Действительно, элейский гость вполне определенно сказал: «*Подлинное* (а значит, неделимое и не обладающее частями) *единое*». Следствием из посылки о подлинности рассматриваемого единого и будут все логические выводы, сделанные в первой гипотезе комментируемого диалога. Стало быть, вся она является истинной и гармонирует только с подлинным единым, причиной всех сущих.

И апофатические определения ведут нас отнюдь не к никоим образом не-сущему, а к самому единому, точнее, к подлин-

[1] См.: *Платон.* Парменид, 141e10–142a1. [2] *Платон.* Софист, 245a8–9.

ному единому. Ведь нелогично было бы предположить, будто подлинно сущее должно существовать (а что именно я называю сущим? — без сомнения, подлинно равное, прекрасное и любой другой эйдос), в то время как подлинно единое окажется лишь никоим образом не-сущим, только именем, хотя благодаря ему все сущие и сохраняются, и существуют[57]. И если такое единое есть, оно, очевидно, не будет многим, ибо иначе оно не было бы подлинным единым, не имеющим какого-либо содержательного наполнения. В самом деле, многое не есть единое, и если единое не есть многое, то следствиями из такого предположения окажутся все логические выводы первой гипотезы, коль скоро такое исходное допущение в ней как раз и сделано, и не нуж- 1088
но категорически осуждать ее и полагать, будто она приходит к невозможным выводам. Таким образом, приведенное утверждение можно считать доказанным.

О порядке следования апофатических определений

Далее, в-восьмых, необходимо рассмотреть порядок следования апофатических определений. Если считать, что они должны начинаться с отрицания высшего и первого, почему в первую очередь отвергается применимость к единому предиката «многое» и лишь в последнюю — «бытие» и «единое»? Ведь мы, конечно же, полагаем, что предикат «единое» оказывается куда более священным, нежели «множество», а сущее как таковое есть, разумеется, наисвященнейшее среди всех сущих. Напротив, если кто-то думает, будто предикаты отрицаются начиная с низшего, тогда почему подобие и неподобие <Парменид> рассматривает вслед за родами сущего, и то же касается предикатов «равно» и «не равно», «больше» и «меньше»? Действительно, данные понятия также стоят ниже предиката «роды сущего».

Так вот, правильнее всего придерживаться мнения, что <Парменид> начинает свои отрицания с высшего и постепенно переходит к низшему. В самом деле, в «Федре», апофатически определяя высший <умопостигаемо->умной чин, <Платон> отрицает предикаты чинов, следующих за ним и происходящих от него, причем начинает он с высшего из этих чинов: сперва он говорит, что <сущность, являющаяся подлинной,> бесцветна, затем — что она бесфигурна, и в третий черед — что она неосязаема[(1)][58]. Действительно, эта <сущность> в упомянутом диалоге

---

(1) См.: *Платон*. Федр, 247c6–7.

царствует над тремя умными триадами: хранительной, предикатом которой <Платон> считает цвет, телесиургической, характеристикой которой оказывается фигура, и умной, на которую нам символически указывает соприкосновение. Мы уже упоминали об этом в своем комментарии к «Палинодии»[1][59]; порядок следования соответствующих триад тот же самый, что и порядок, в котором по ним <сущности, являющейся подлинной,> даются апофатические определения.

Точно так же и в комментируемом диалоге <Парменид> начинает свои апофатические определения с высшего, а порядок, в котором они даются, соответствует последовательности божественных устроений, среди которых наибольшей порождающей силой обладает единое. Тому же, что он поставил отрицание предикатов «единое» и «бытие» на последнее место, мы удивляться не должны. Действительно, если мы проследим общий ход его рассуждений, то обнаружим, что первый сделанный им логический вывод более всего очевиден для нас. Ведь, я полагаю, совершенно очевидно и естественно, что при постро-
1089 ении катафатических логических выводов необходимо начинать с более всего родственных исходной гипотезе, и уже при их посредстве доказывать следствия, которые ей менее родственны. При построении же апофатических определений лучше начать со следствий, более всего чуждых обсуждаемой гипотезе, и лишь при их помощи рассматривать менее чуждые ей. Как мы говорили, люди, которые попытаются применить описанный в комментируемом диалоге метод на практике, должны начать с самых легких и очевидных выводов[2].

Итак, вот по какой причине <Парменид> в первую очередь вынужден отрицать применимость к единому предиката «многое». Из этого первого апофатического определения вытекают все последующие, связанные с отрицанием предикатов, занимающих промежуточное положение между понятиями «многое» и «единое», и лишь в заключение отвергается само определение «единое», более всего родственное предмету положенной в основу гипотезы; здесь идет речь о едином, сопряженном с сущностью и потому оказывающемся каким-то единым, а не просто единым. Стало быть, необходимо, чтобы, в то время как все логические выводы оказываются апофатическими, начиналась гипотеза с тезиса: «Единое не есть многое», а заканчивалась выводом: «Единое не есть единое».

---

[1] См.: *Платон.* Федр, 243b2–3. [2] См.: Наст. соч., 1003.41–1004.8.

Первый апофатический логический вывод

После того как мы дали такие определения, давайте, в-девятых, ответим на следующий вопрос: какой именно предикат отрицается в первую очередь? <Парменид> говорит: «*Единое не есть многое*». Следовательно, первым в применении к единому он отрицает определение «многое». Что же это за многое и каким именно множеством не будет единое?

Некоторые[60] утверждают, будто <Платон> абстрагируется в отношении единого от любого многого, поскольку оно стоит выше всякого множества: и умопостигаемого, и чувственно воспринимаемого. Безусловно, оно не будет ни одним множеством — ни умопостигаемым, ни чувственно воспринимаемым. Однако мы считаем должным напомнить о том, что соответствующий предикат «многое» приписывается единому во второй, катафатической, гипотезе. Значит, разве можем мы считать отрицаемое здесь множество чувственно воспринимаемым? Ведь все сказанное во второй гипотезе относится к подлинным сущим, поскольку единое там равно сущему.

Другие, более благочестивые, нежели первые[61], полагают, что <Парменид> отрицает, что единое является умным множеством. Действительно, первое единое немножественно, напротив, ум есть единое многое, душа — единое и многое (в силу своей 1090
внутренней раздельности она нуждается в чем-то, что обеспечит ее внутреннюю взаимосвязь), тело — многое и единое, поскольку оно может быть охарактеризовано как сама раздельность множества, а материя — всего лишь многое. Таким образом, отрицание применимости к единому предиката «многое» подразумевает в данном случае недопущение того, чтобы первая причина оказалась умным множеством; оно направлено на подтверждение тезиса, что единое — это единственный предмет, стоящий выше ума.

«Что же именно вы называете умом?» — вот о чем спросим мы этих людей. Если таковым они именуют ум в собственном смысле этого слова, занимающий второе место после умопостигаемого, то потусторонним умному множеству ведь будет не только единое, но и умопостигаемое, ибо и оно лучше ума. Если же они называют умом все умопостигаемое, то оставляют без внимания различия, существующие среди богов, и рождение сущих, совершающееся в согласии с надлежащей мерой.

Далее, третьи, достигшие куда большей степени божественной одержимости[62], соглашаются с рассуждениями своих

предшественников, отождествлявших рассматриваемое многого с чувственно воспринимаемым множеством, однако не принимают предположения о соотнесении здесь единого и умного. Они утверждают, что выше умных чисел стоят умопостигаемые монады, от которых появилось все умное множество, развернутое в виде многих разделенных чинов. Стало быть, здесь отрицается, что единое есть именно такое множество — умопостигаемое, непосредственно примыкающее к единому, а вовсе не умное. Действительно, нет ничего удивительного в том факте, что единое обособлено от умного множества, ибо куда проще такого множества оказываются и умопостигаемые монады.

Итак, приведенное рассуждение, в котором учитываются простейшие причины, звучит совершенно божественно. Однако необходимо иметь в виду, что и умопостигаемое делится на множество чинов. Теологи воспели его как состоящее из трех триад[63], которые — мы ниже покажем это совершенно точно — будут исследованы во второй гипотезе; и в умопостигаемо-умном также располагаются триады, аналогичные предшествующим. И если дело обстоит именно так, очевидно, следует считать, что обсуждаемое множество соответствует <либо умопостигаемому,> либо тому первому, которое <оказывается одновременно умным> и умопостигаемым. Действительно, данное много в той мере,
1091 в какой оно является именно многим, гипостазируется от одного лишь единого, и благодаря ему триадичность пронизывает все устроения — и высшие, и низшие. И умное, и сверхкосмическое, и чувственно воспринимаемое и вообще все то, что в каком бы то ни было смысле причастно бытию, участвует также и в названной триаде.

Натрое ум и отец приказал разделиться всем сущим,
К ним пожелал он склониться,— и вот уже все разделились[1]. —

говорит один из богов.

Стало быть, именно такое умопостигаемое множество, первым появившееся от единого, как раз и есть то, бытие которым, похоже, здесь и отрицается в отношении единого. Некоторые из тех, кто упоминал о таком множестве, тщетно отождествляли его высший чин с самим единым[64]. Таким образом, в силу названных причин необходимо считать, что многое, бытие единого которым отрицается здесь, соответствует либо умопостигаемому,

[1] Халдейские оракулы, фр. 22.

либо первому множеству, располагающемуся среди умного и одновременно умопостигаемого. Однако в чине умопостигаемых богов нет многих генад, они соответствуют чину, непосредственно следующему за ними. В самом деле, в каждой умопостигаемой триаде имеется только одна генада[65], а множество генад впервые можно обнаружить в первом чине умопостигаемо-умных богов. Мы дадим по этому поводу необходимые пояснения, когда будем приводить надлежащие доказательства при обсуждении второй гипотезы[66].

Итак, сейчас необходимо ограничиться констатацией: Платон отделяет единое от множества генад, поскольку оно порождает и гипостазирует это множество; он использует привычные для нас понятия и говорит: *«Единое не есть многое»*. Стало быть, в первом апофатическом определении фигурирует чин, в котором от первой генады появляется первое множество генад; где именно оно располагается, мы выясним при рассмотрении второй гипотезы. Упомянем сейчас лишь о том, что оно возникает в чине первых умопостигаемо-умных богов, а вовсе не воспеваемых как умопостигаемые, даже если последним в каком-то смысле и соответствует множество: не потому, что само единое в чине <умопостигаемо-умных богов> является многим, а потому, что такие боги оказываются многим единым. 1092

В самом деле, определению «единое не есть многое», очевидно, противоположно «единое есть многое», а определению «единое сущее есть многое» — «единое сущее не есть многое». Таким образом, если бы <Платон> здесь сказал: «Единое сущее не есть многое»,— то под многим мы понимали бы умопостигаемое. Однако поскольку тезис его таков: *«Единое не есть многое»*, то соответствующее многое мы будем располагать там, где, как это будет показано, станет находиться первое единое многое, а не единое сущее. При этом такое многое, полагаем мы, соответствует чинам, следующим за умопостигаемыми, то есть воспеваемым умопостигаемо-умным устроениям богов; при их обсуждении множественное единое будет рассматриваться отдельно от сущего. Что же касается умопостигаемого множества, то <Платон> будет отрицать связь единого с ним в заключительной части гипотезы, словно замыкая в круг ее начало и конец,— когда он станет доказывать, что единое не есть ни единое, ни сущее[1]; мы обсудим этот вопрос, когда будем рассматривать соответствующее место[2].

---

(1) См.: *Платон*. Парменид, 141d12. (2) См.: Наст. соч., 34k.30 и далее.

* * *

Вот что следует сказать по данному поводу. В заключение давайте рассмотрим текст, дабы соотнести и его с теорией действительных предметов.

Итак, нужно отметить следующее. <Платон> не стал доказывать первое выдвинутое им положение (что единое не есть многое) и вообще не дал ему какого-либо обоснования, напротив, он высказал его как своего рода общее и неизменное представление (κοινὴ καὶ ἀδιάστροφον ἔννοια). В самом деле, при рассмотрении первого начала в собственном смысле этого слова мы должны вспомнить об общих основаниях своего бытия, поскольку все мы естественно и безыскусно сообразуемся с ними, когда действуем сообразно с умом и когда поступаем в согласии со своей природой. В основу любого доказательства необходимо положить некий не подлежащий доказательству тезис: как утверждают геометры, изложение общих понятий должно предшествовать аподиктическому рассмотрению. А ведь мы попросту не могли бы представить себе положение, которое было бы более очевидным и ясным для нас, нежели утверждение «единое не есть многое». Поэтому <Платон> высказывает его, не предваряя каким-либо продолжительным рассуждением, которое обосновывало бы его.

Стало быть, вывод о том, что единое не есть многое, делается на основании общих представлений. Если же есть необходимость дать ему хоть какое-то обоснование, то давайте скажем следующее. Любое единое в самом первом смысле этого слова всегда обособлено от даже кажущегося противоположения; оно
1093 является тем, что оно есть в чистом виде. Точно так же и прекрасное в самом первом смысле этого слова никоим образом не будет не-прекрасным, а подлинное сущее не может быть несущим. Значит, и первое единое не является многим. Следовательно, рассматриваемое единое есть только единое, но никак не множество. Действительно, если бы в нем присутствовало множество хоть какого-то вида, то оно было бы уже объединенным, а не просто единым; впереди же объединенного должно идти объединяющее, подобно тому как обретающему определенный эйдос всегда предшествует видообразующее. Поэтому в едином как объединенном будет присутствовать нечто, потустороннее тому, что является первым единым, а это невозможно. Ведь если бы и в этом объединяющем было заключено множество, то и впереди него мы были бы вынуждены искать нечто иное. Ста-

ло быть, мы должны были бы либо уйти в бесконечность, либо, имея в виду только единое, утверждать, что оно оказывается единственной причиной. Объединенное множество родственно началу, однако началом как таковым оно не будет. Следовательно, единое не есть многое. Значит, оно будет причиной многого, ибо оно не является им: оно, оставаясь не-многим, порождает многое.

Впрочем, напомним еще раз, что данное отрицание делается в согласии с общими представлениями. Теперь необходимо исследовать тот вопрос, какое именно единое Парменид имеет в виду, когда полагает в основу рассуждения гипотезу «если единое есть». В самом деле, если бы он говорил о своем собственном едином, то утверждение «единое не будет многим» оказалось бы ложным, ибо единое сущее на самом деле есть многое. Напротив, если бы он рассуждал о первом, безучастном едином, то данный тезис оказался бы истинным. Однако ведь Парменидово единое — это вовсе не первое единое, а единое сущее.

Вероятно, сейчас вновь стоит вспомнить сказанное нами выше [1]. <Парменид> упомянул о том, что предметом гипотетического рассмотрения в ходе проводимого сейчас упражнения он сделает собственное единое. Действительно, когда он высказывает гипотезу «если единое есть», она относится именно к единому, о котором он и говорил в своей поэме, ибо предикат «есть» в собственном смысле этого слова описывает как раз единое сущее. Обратив вслед за тем внимание на понятие одного лишь единого, он от своего единого переходит к единому как таковому, которое не является ни многим, ни чем-либо другим вообще. Действительно, доказывая тезис, что единое сущее есть целое, <Парменид> порой опирается в рассуждении на понятие «единое», а понятие «есть» связывает лишь с познавательной фантазией (и в результате обнаруживает причину, предшествующую его собственному единому сущему). Порой, придавая понятиям «единое» и «сущее» равное значение, он описывает все множест- 1094
во божественной сущности — от ее высшего чина до низшего. Иногда он обращает особое внимание на понятие «есть» и считает его предшествующим, а понятием «единое» пользуется, дабы отличать сущее как таковое от не-сущего, лишенного единого. Тем самым он выявляет ипостась, следующую за божественной сущностью. Ведь единое может и не принимать участия в бытии, бытие же не в состоянии не участвовать в едином. Напро-

[1] См.: Наст. соч., 1077.20–1079.27.

тив, не-сущее может оказаться чем-то высшим, ибо как раз таковым и будет единое; действительно, нельзя даже представить себе единое, в каком-либо смысле лишенное единого как такового. Итак, если положить в основу понятие «единое сущее», то рассуждение может пойти тремя путями: либо оно будет посвящено высшему, либо самому единому сущему, либо низшему. Если мы направим свой взор ввысь, мы узреем подлинное единое, внеположное всему сущему. Вот почему в заключение <Парменид> отрицает предикат «бытие» и показывает, что он никоим образом не может быть приписан самому единому.

Вот какой ответ нужно дать на заданный вопрос. Вступительная фраза первой гипотезы со всей ясностью обнаруживает рвение говорящего и его стремление постигнуть изучаемый предмет, а также привлечь внимание слушателей. В самом деле, слова *«ну что же»* как будто побуждают душу к действию и возвышают ее, не позволяя нам дремать, слушая обсуждение изучаемой теории, или просто вяло внимать ему, поскольку только относительно богов было сказано, что

Бога расслабленность есть слабость смертных, к делам приступивших [1].

Ведь, если мы и впрямь намерены предаться апофатическим мыслям о едином и восстановить себя в отеческих нравах, мы должны отрешиться от всего разнообразия жизни и скинуть с себя бремя многих забот, а также оставить собственную душу в полном одиночестве и позволить ей действовать самостоятельно. Лишь таким способом мы сможем открыть ее для восприятия божественного и обрести боговдохновенную силу, чтобы, сперва отвергнув тезис, что единое есть множество, располага-
1095 ющееся в нас, затем последовать дальше по этому пути и совершить восхождение к самому единому, понимаемому как немножественное вообще.

Впрочем, сказанное совершенно очевидно. Пожалуй, в связи с комментируемым пассажем можно было бы выразить недоумение еще в ряде вопросов. Скажем, почему <Парменид> здесь не поступает точно так же, как и в других случаях, когда он отрицает наличие у подлинного единого противоположных свойств, например, доказывая, что оно не является ни тождественным, ни иным или что оно не покоится и не движется? Почему он не утверждает: единое не есть ни многое, ни единое? Почему,

[1] Халдейские оракулы, фр. 141.

приняв за основу тезис, что единое не есть многое, он одновременно не указывает еще и на то, что оно не есть единое, с тем чтобы всегда доказывать неприменимость к единому противоположных предикатов и его неспособность воспринять ни оба таких предиката (ибо будучи единым оно не может оказаться двойственным), ни какой-то один из них (поскольку тогда появилась бы нужда в некоем предшествующем едином, которое и делало бы единое в сумме с неким предикатом в свою очередь единым)?

На все подобные вопросы мы должны дать следующий ответ, вытекающий из логики рассуждения: всегда нужно исходить из гипотезы, положенной в основу. В данном случае она гласит: «если единое существует». Следствием из нее оказывается вывод «единое не есть многое», ибо само понятие «единое» отрицает какую-либо множественность. Напротив, тезис «единое не есть единое» непосредственно из данной гипотезы не вытекает, даже если можно представить себе какое-то другое единое, противоположное множеству, и на таком основании отвергнуть применимость предиката «единое» к подлинному единому. Именно это <Парменид> и сделает в заключение, когда станет отрицать применимость к подлинному единому предикатов «единое» и «бытие»[1]). Между тем добавить здесь тезис, что единое не является не только многим, но <точно так же оно не будет и единым>, не представляется <возможным>, поскольку рассуждение всегда должно начинаться с бесспорных и общепризнанных положений, а вовсе не с тех, которые сами нуждаются в обосновании. А ведь слово «единое» есть своего рода девиз проводимого в комментируемом диалоге упражнения в методе.

Стало быть, как я и говорил, исходя из логических соображений, необходимо было выдвинуть именно приведенный тезис. Если же обратить внимание на действительные предметы, то следует сказать вот о чем. Единое, которому противоположно многое, разумеется, сочетается с множеством, подобно тому как тождественное сопрягается с иным; оно не является немножественным единым, и равным образом множество не существует без единого. Такое единое есть единое, обладающее свойствами, и единым оно оказывается благодаря множеству, а потому само является множеством. Итак, Парменид отрицает, что единое является одновременно и многим, и только что названным
единым, обладающим свойствами. В самом деле, если бы под- 1096

[1] См.: *Платон.* Парменид, 141с10–11.

линное единое было таковым, то оно оказалось бы не только не-многим, но и многим, поскольку сочеталось бы со многим: само по себе оно выступало бы как не-многое, а в плане привходящих признаков оно оказалось бы многим. Значит, оно было бы не просто не-многим, а не-многим в каком-то отношении. Между тем наше мышление требует того, чтобы простое шло впереди существующего в каком-то отношении, и отрицает возможность начинать рассмотрение того, что есть, с сущих лишь в некотором отношении. Действительно, именно по этой причине мы и утверждаем: эйдосы идут впереди чувственно воспринимаемых вещей; мы всегда исследуем просто умопостигаемые сущие прежде сущих в каком-то отношении, одноименных первым. Выдвигая тезис о том, что единое не является многим, <Парменид> понимает соответствующее не-многое как простое. Поэтому он, естественно, не нуждается в том, чтобы одновременно отвергать для единого возможность быть единым, то есть не-многим в некотором отношении, а не просто не-многим.

* * *

Наконец, переходя от рассмотрения текста к действительным предметам[67], мы должны сказать: речь здесь идет о едином, которое в «Софисте» <Платон> назвал *подлинным единым, неделимым*[1]; оно будет чем-то другим по сравнению с *единым, обладающим свойствами*[2]. В «Письмах» таковым оказывается первое, к которому не следует подступать с вопросом: *«Каково это?»*[3]. В самом деле, ни одно качество, например красота или равенство, не является простым. Во всяком случае, любое качество, поскольку оно подразумевает некоторые отличия, делает нечто, скажем, прекрасным или равным. Значит, с самотождественным и простым единым никаких качеств соотносить не следует, поскольку в противном случае вместо единого-в-себе мы получили бы вот это единое, но не единое-в-себе.

Стало быть, если самотождественное единое и первое есть одно и то же, а первое — это бог, значит само единое и бог, очевидно, также есть одно и то же, причем речь в этом случае идет не о *каком-то* боге, а о боге-в-себе. Следовательно, все те, кто называют первого бога демиургом или отцом, заблуждаются[68], ибо демиург и отец — это *какой-то* бог, ибо не каждый бог

---

(1) *Платон.* Софист, 245a8. (2) Там же, 245b7–8. (3) *Платон.* Письма, II, 312e3.

есть демиург или отец. Напротив, первое — это просто бог, и все боги оказываются богами благодаря ему; лишь некоторые боги являются демиургами (то есть обладают демиургической силой) и отцами, поскольку им присуща сила первого демиурга или отца.

Значит, следует прийти к тому выводу, что единое есть просто бог, поскольку оно является причиной бытия именно богами для всех богов, а не для некоторых из них, например, для демиургических, для отеческих или для иных, обладающих божествен- 1097
ностью какого-либо частного вида. Таково качество божественности, а не просто божественность. Как раз в силу названных причин <Платон> в «Письмах» и не допускает в применении к первому вопроса: *«Каково это?»* [1], чтобы мы не представили первое как какое-то, вместо того чтобы считать его простым. Например, слова «качественно определенное живое существо» гласят истину в применении к какому-то живому существу, а не просто к живому существу, ибо все простое бескачественно, поскольку предшествует тому отличию, которое приводит к выделению чего-то, обладающего каким-то качеством и отличающегося от простого. В самом деле, чтó есть живое существо? Качественно определенное живое существо[69].

Итак, на основании сказанного мы приходим к выводу, что первое и единое есть одно и то же. Добавим еще: тем же самым является и благо, которое <Платон> в «Государстве» называет *потусторонним* бытию и *сущности* [2]; поэтому благо сверхсущностно. Действительно, единое и благо — одно и то же, если, конечно, мы поверим «Федону», где сказано, что *благо связует все* [3], ведь связующее все как раз и есть единое. Потусторонним единому могло бы быть либо ничто, либо не-единое, однако даже предполагать, будто они таковы, недопустимо. Следовательно, первое есть подлинное единое, *царь всего* [4] и благо.

Парменид. *Следовательно, у него не должно быть части, а оно само не должно быть целым.*

Аристотель. *Как это?*

Парменид. *Часть будет частью целого?*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *Что же такое целое? Не будет ли целым то, в чем нет ни одной недостающей части?*

---

[1] *Платон.* Письма, II, 312е3. [2] *Платон.* Государство, VI, 509b9. [3] *Платон.* Федон, 99с4–5. [4] *Платон.* Письма, II, 312е1–2.

Аристотель. *Разумеется.*

Парменид. *Значит, в обоих случаях единое состояло бы из частей — и как целое, и как имеющее части.*

Аристотель. *Непременно.* [137c5–9]

Сперва единому дается то апофатическое определение, что оно не есть многое. В самом деле, оно порождает прежде всего многое, ибо от него появляется первое множество, высшее среди всех. Второе апофатическое определение, которое идет за этим, что единое не является целым и не имеет частей. Действительно,
1098 оно гипостазирует данный чин сразу после первого множества, бытие которым отрицается по отношению к единому в первую очередь.

И для того чтобы мы смогли по возможности яснее понять данный тезис, давайте проведем его логическое рассмотрение. Ведь наше рассуждение мог бы, пожалуй, признать правильным только тот, кто проследит за его ходом именно с этой точки зрения. Итак, разве не будет совершенно очевидным следующее: всякий раз, когда гипотетический силлогизм строится так, что на основании отрицания посылки, подтверждается достоверность отрицания следствия, посылка оказывается неким более общим термином? В качестве примера давайте приведем вот какой силлогизм: «Если нечто не является живым существом, то оно не будет и человеком. Это нечто, несомненно, не будет живым существом. Значит, оно не является человеком». Следовательно, понятие «живое существо» оказывается более общим, нежели «человек». В самом деле, разве могло бы при отрицании какого-то одного положения вместе с ним быть отвергнуто также и иное, если бы первое не обладало более общей силой? Ведь даже в случае терминов, о которых говорится как о равнозначных[70], за тем из них, который полагается в основу отрицания, остается некоторое превосходство над отрицаемым, и в согласии с таким его положением он оказывается посылкой для отрицания иного и сам по себе отвергает его — если не в плане количества, то уж, несомненно, в отношении силы.

Итак, пусть будет дано то определение, что в апофатических логических выводах, когда, основываясь на том, что посылка является отрицательной, мы приходим к тому, что делающийся из нее вывод также оказывается отрицательным, посылка первенствует по своей силе. Напротив, когда мы отвергаем посылку из-за отрицательного следствия из нее, превосходящим по сво-

ей силе будет следствие. Попросту говоря, термин, результатом отрицания которого с необходимостью оказывается отрицание и оставшегося — идет ли речь о посылке или о следствии,— будет превосходящим по отношению к этому оставшемуся и более значимым по силе.

Таким образом, будем считать, что в этом первом пункте достигнуто согласие. Второе определение вот каково: любое понятие, большее по своем объему, естественно, ближе к единому и по силе. Например, само понятие «единое» оказывается, если позволено так выразиться, более всего объемлющим среди всех, и за его пределами не остается ничего: ты не мог бы назвать таковыми даже лишенность и менее всего значимые действительные предметы. Однако если, вообще говоря, нет ничего, в каком-либо 1099
смысле не гипостазирующегося как единое, значит, необходимо, чтобы находящееся ближе к нему было более объемлющим, нежели располагающееся дальше, поскольку вещи всегда стремятся подражать неохватности причинствующей силы и бесконечному превосходству единого. Точно так же и понятие «сущее», большее по своему охвату, чем понятия «жизнь» и «ум», ближе к понятию «единое»; в свой черед понятие «жизнь» ближе к нему, чем «ум».

После того как мы приняли за основу две названные аксиомы, давайте рассмотрим, как Парменид строит силлогизм, при посредстве которого он доказывает, что единое не есть целое и что оно не обладает частями, и проследим за его рассуждением. Если бы единое было целым, говорит он, или обладало бы частями, то оно было бы многим. Однако, как было показано выше, оно не является многим. Следовательно, единое не будет целым и не станет обладать частями. Далее, если единое не есть многое, то оно не является целым и не имеет частей. В обоих этих логических выводах следствием из отрицания для единого возможности быть многим оказывается утверждение, что оно не обладает частями и не является целым. Но ведь, как мы установили, термин, отрицание которого в гипотетических силлогизмах приводит к отрицанию оставшегося, оказывается бóльшим по своей силе и охвату. Большее же по своему охвату ближе к единому. Следовательно, упоминаемое <Парменидом> многое ближе к единому, нежели часть и целое. Действительно, части всегда будут многим, напротив, многое отнюдь не во всех случаях окажется частями. Таким образом, понятие «многое» оказывается бóльшим по своему охвату, нежели понятие «части». Стало быть, многое потусторонне частям.

Значит, первым сущим оказывается многое, а вторым — целое и части. Поэтому первое появляется от единого непосредственно, а второе — при посредстве многого. В самом деле, предшествующее, совершая выход за свои пределы, при создании последующего всегда сотрудничает с собственными причинами. Стало быть, если и впрямь апофатические определения порождают катафатические, очевидно, что первое такое определение описывает рождение предшествующих сущих, а второе — последующих; понятие <многого, таким образом,>[71] оказывается бо́льшим по своему охвату, нежели понятия «целое» и «обладающее частями». Действительно, многое беспредельно, в то время как обладающее частями, разумеется, входит в число предметов, ограниченных пределом. Значит, если нечто обладает частями, оно с необходимостью оказывается многим, однако множество отнюдь не обязательно будет и целым.

Обрати внимание также на порядок следования логических выводов, который подобен принятому в геометрии способу рас-
1100 суждений. Положение «единое не есть многое» взято в качестве аксиомы, общего понятия, а вывод, что единое не является целым и не имеет частей, делается на его основе. Следующий вывод «единое не имеет ни начала, ни конца» будет результатом того, который идет впереди него. Такой порядок логических выводов <Парменид> станет соблюдать всегда; его рассуждения образуют некое подобие подлинной *золотой цепи* [(1)] сущих[72], которые все происходят от единого, но одни — непосредственно, другие — при помощи одного промежуточного чина, третьи — при посредстве двух таких чинов, а следующие — благодаря большему их числу; тем не менее все они будут на равных основаниях появляться от единого.

Итак, вот каков логический подход к доказательству, что многое предшествует целому и частям. Если угодно, рассмотри тот же самый вопрос, основываясь на природе действительных предметов. Многое в той мере, в какой оно является многим, имеет одну причину — единое[73]. В самом деле, любое множество происходит именно от единого, а отнюдь не от чего-то другого, поскольку множество сущих в той мере, в какой оно будет умопостигаемым, возникает от сущего, а в той, в какой оно окажется множеством, гипостазируется благодаря единому. Действительно, если бы множество появлялось по какой-либо иной причине, отличной от единого, то данная причина в свой черед должна

(1) *Гомер. Илиада*, VIII.19.

была бы быть либо единым, либо ничем, либо не-единым. Однако, если бы она была ничем, она не могла бы быть и причиной. Если бы она была не-единым, то будучи не-единым она никак не отличалась бы от многого; однако причина всегда должна отличаться от возникающего как ее следствие.

Стало быть, остается или чтобы многое не имело причины (но тогда вещи окажутся несопоставимыми друг с другом, а потому беспредельно-бесконечными, поскольку среди них не будет никакого единого), или чтобы причиной существования многого оказалось единое. Ведь если каждый предмет среди многих, как и все они вместе взятые, не будет единым, любой из них окажется беспредельно-бесконечным; если всякий такой предмет есть единое, а все они вместе взятые — не-единое, предметы будут несопоставимыми между собой (ибо сопоставимые вещи должны участвовать в едином); если дело обстоит обратным образом и каждый предмет есть беспредельно-бесконечное, так как он не участвует ни в каком едином <...>[74]

Если части и целое причастны единому, прежде них должно располагаться то, что дарует им единство, но при этом само не является целым и не обладает частями. И если бы это объединяющее в свой черед нуждалось бы в едином, то мы ушли бы в бесконечность. Поэтому мы должны остановиться на едином, предшествующем целому и частям.

Далее, если бы причиной многого было не-единое, то не су- 1101
ществовало бы множества генад, производимого на свет единым[75]. Следовательно, коль скоро на самом деле множество генад существует, значит, причиной многого в той мере, в какой оно является таковым, оказывается единое. Действительно, причиной генад должно быть прежде всего единое (как раз в силу этого они и именуются генадами), а множество сущих появляется на свет от множества генад.

Таким образом, любое множество возникает от единого, в том числе множество, состоящее из целых сущих и из их частей. В самом деле, коль скоро единое сущее будет целым, таковым оно, разумеется, окажется потому, что единое в нем будет сопряжено с бытием. И если вспомнить о едином, выступающем предметом участия, то и оно, безусловно, должно как-то сочетаться с сущим. Даже если обратить внимание на одно лишь сущее, взяв его отдельно от единого, то ведь и оно оказывается сущностью. Итак, если целое и часть всегда есть в каком-то смысле сущие (либо в наличном бытии, либо в сопричастности), то все последние появляются на свет от единого (хотя бы даже и не

только от него, но и от сущности), если, конечно, слова «целое» и «часть» всегда описывают какие-то сущие.

Как раз это-то и будет иметь в виду Парменид, когда станет говорить, что в едином сущем можно проследить соответствующие моменты: *«Само единое сущее является целым и обладает частями»* [1]. Сущее он поставит в зависимость от единого, а целым будет называть единое сущее, причем, естественно, представит его как *какое-то* сущее. Действительно, все, что участвует в сущностной целостности, причастно также и сущности, однако отнюдь не все причастное сущности участвует и в целостности. По крайней мере, часть как таковая участвует в сущности, но не в целостности — хотя бы до той степени, до какой она выступает именно в качестве части. И если дело обстоит именно так, значит, сущность оказывается чем-то потусторонним сущностной целостности. Следовательно, сущностное целое *причастно* сущности, а вовсе не тождественно ей.

Поэтому если бы существовала какая-либо единовидная целостность, она участвовала бы в едином и единичная часть также должна была бы быть причастной единому, хотя ей и нет нужды быть целым; впрочем, это и невозможно, поскольку речь идет именно о части. Далее, целое и часть оказываются или сущностными, или единичными (ибо они входят в число либо сущностей, либо генад). Следовательно, единое потусторонне целому и части — и сущностным, и единичным. Однако потусторонне им не только единое: впереди целого и частей идет само мно-
1102 гое, поскольку то и другие, разумеется, в каком-то смысле всегда оказываются многим; это мы уже доказали. Кроме того, многое, взятое в самом первом смысле, участвует только в едином. Значит, многое потусторонне целому и частям.

Итак, вот каким способом мы должны доказывать приведенный тезис. Следует проверить истинность приведенных доказательств, и если они окажутся истинными, то при их посредстве можно будет строго обосновать тезис, что любое целое всегда подразумевает наличие внутренних связей в образующем его множестве. Далее, всякая целостность, безусловно, оказывается своего рода отражением входящих в ее состав частей. Действительно, целостность, содержащаяся в части, разумеется, сочетается с последней, поэтому она оказывается не только целым, но и частью. Целостность, состоящая из частей, образуется из них. Наконец, целостность, предшествующая частям, содержит в себе

---

[1] *Платон.* Парменид, 142d4–5.

их причины, а значит, и их множество. Таким образом, единое не является целым ни в каком смысле. В самом деле, если любое целое сочетается с множеством, а единое существует помимо какого бы то ни было множества, значит, единое не есть целое.

Далее, часть всегда выступает как часть чего-то другого. Поэтому обладающее частями всегда содержит в себе их множество. Ведь каждая часть стремится образовать единство с другими, которых, очевидно, много. Стало быть, если единое не причастно множеству, а обладающее частями содержит в себе множество, ясно, что само единое не будет иметь частей. Кроме того, уже было доказано, что единое не есть целое. Следовательно, оно не только не является целым, но и не имеет частей, ибо если бы оно было целым или обладало частями, то оказалось бы многим. Однако на самом деле единое не есть многое. Значит, оно не будет целым и не станет иметь частей.

И ты видишь: <Парменид>, опираясь на ту посылку, что единое не есть многое, первым доказывает именно это положение. Точно так же и среди сущих целостность появляется благодаря первому множеству. Ее рассмотрение, основанное на изучении причин, является аподиктическим в собственном смысле этого слова. Таким образом, если целое существует, потому что есть многое, значит не являющееся многим в свой черед окажется причиной того, что не будет целым; единое же в своей единственности не имеет отношения к такому противоположению.

Элейский гость доказывает, что данный предмет (я, разумеется, имею в виду целое) не может быть подлинным единым [1]. Он утверждает: нет никаких препятствий целому оказаться единым, обладающим свойствами, однако самим единым оно быть не может. Тезис же, который он обосновывает, когда доказывает, что Парменидово единое не является подлинным, <сам Парменид> 1103 в комментируемом диалоге формулирует несколько иначе: подлинное единое не является целым; по сравнению с названным доказательством он меняет порядок следования терминов на обратный. В самом деле, в упомянутом диалоге доказывалось положение: если нечто является целым, оно не будет подлинным единым. Здесь же умозаключение выглядит иначе: если нечто является подлинным единым, то оно не будет целым. Таким образом, необходимо либо отвергнуть рассуждения в «Софисте», обосновывая это тем, что они не выражают подлинных воззрений Платона, либо согласится с доказательством, приведенным

[1] См.: *Платон.* Софист, 244d14–245b2.

в комментируемом диалоге, и прийти к выводу, что, по мнению Платона, первое начало есть подлинное единое и только оно.

И если целое и обладающее частями представлено в комментируемом пассаже как нечто, в некотором смысле являющееся одним и тем же, удивляться этому не следует. Действительно, в данном случае мы просто рассматриваем один и тот же предмет с двух точек зрения: как объединенный и как разделенный. В качестве объединенного мы именуем его целым, а как разделенный — обладающим частями. Единое не является объединенным, поэтому оно не будет целым. Не может оно быть и разделенным и, значит, не окажется чем-то, обладающим частями. В самом деле, говорим ли мы об объединенном или о разделенном — в обоих случаях мы имеем в виду многое, коль скоро даже объединенное есть множество, хотя бы и подчиненное единому; напротив, само единое потусторонне любому множеству — и объединенному, и уж тем более разделенному.

Вот что следует сказать по данному поводу. Осталось рассмотреть только вот еще какой вопрос. Когда <Парменид> отвергает применимость к единому обсуждаемых предикатов, отрицает ли он следствия, проистекающие из исходной гипотезы для единого по отношению к самому единому или же к другому? Действительно, некоторые[76] придерживались последнего мнения, а обосновывали они свой подход тем, что многое является другим по сравнению с единым, и как раз бытие единого многим здесь и отрицается, и то же касается предикатов «целое», «фигура» и всех остальных.

Однако ясно, что философ в начале гипотезы делает логические выводы, в которых отрицаются следствия для единого по отношению к нему самому. Ведь когда мы говорим, что единое не есть многое и что оно не является целым, мы рассматриваем единое само по себе, каким оно было бы, если бы не существовало ничего другого. В средней части гипотезы он обсуждает те выводы, которые не следуют для единого по отношению к нему самому и к другому, например, что единое не является тождественным или иным себе, а также, что оно не тождественно другому и не будет ему иным; то же касается и подобия, и неподобия, как равным образом и соприкосновения, и обособленности. В последней части гипотезы <Парменид> делает выводы, не следующие для единого лишь по отношению к другому. Это те
1104 пассажи, в которых он доказывает, что единое неизреченно, не может быть предметом мнения или знания и вообще непознаваемо для чего-либо другого, напротив, что само единое будет

обособлено и от знаний, и от предметов познания, поскольку, если позволено так выразиться, оно пребывает подле самого себя и не сочетается ни с чем другим и потому оказывается непостижимым для кого бы то ни было.

Следовательно, когда <Платон> утверждает, что единое не есть многое, он отнюдь не имеет в виду, будто другое по отношению к единому не является самим единым — он отрицает применимость предиката «многое» к единому. Он утверждает, что само единое не содержит в себе множества, что оно будучи единым не оказывается одновременно и многим и что оно есть всего лишь единое — единое-в-себе, свободное от любого множества. Действительно, и во второй, катафатической, гипотезе, когда <Платон> будет доказывать, что единое есть многое, и отрицать, что оно является немножественным, только единым (на следующем основании: если бы оно было немножественным, оно не могло бы быть целым и обладать частями), он станет выявлять следствия из исходной посылки для единого по отношению к самому единому.

> Парменид. *И значит, в обоих случаях единое в результате было бы многим, а вовсе не единым.*
>
> Аристотель. *Правильно.*
>
> Парменид. *Должно же оно быть не многим, а самим единым.*
>
> Аристотель. *Должно.*
>
> Парменид. *Значит, если единое будет единым, оно не будет целым и не станет иметь частей.*
>
> Аристотель. *Конечно, нет.* [137c9–d3]

Данный пассаж представляет собой суммарное изложение всего проведенного доказательства. Мы его уже рассмотрели, однако сейчас, пожалуй, настал подходящий момент, чтобы освежить его в памяти. Единое не есть многое. Целое — это многое. Следовательно, единое не будет целым. Далее, единое не есть многое, а обладающее частями будет многим. Значит, единое не может обладать частями. Получается силлогизм по второй фигуре, вывод которого гласит, что, стало быть, единое не имеет частей. Может быть построен и гипотетический силлогизм: если единое будет целым, то оно должно иметь части; и если единое будет обладать частями, то оно окажется многим. Однако на самом деле единое не является многим. Следовательно, единое не будет целым и не станет обладать частями.

Обрати внимание, сколь осторожен Платон в подборе используемых им слов: он говорит не о том, что единое бесчастно (ἀμερές), а что оно не имеет частей. В самом деле, бесчастность и необладание частями — это отнюдь не одно и то же. Действительно, утверждение о необладании частями в применении к единому всегда оказывается истинным, а суждение о его бесчастности таково отнюдь не во всех случаях. Действительно, понятие «бесчастность» описывает некую природу, а порой и какой-то эйдос, точнее, единовидный эйдос, скорее всего, тождественный тому объекту, который в «Тимее» <Платон> назвал
1105 *неделимым на части*[1] (ἀμέριστον). Заметим, что в этом диалоге он именует одно и то же и неделимым, и *бесчастным*[2] (ἀμερές) и никак не различает содержание этих слов, поскольку использует данные термины как равнозначные; такое словоупотребление особенно явственно можно проследить в начале рассуждения о рождении души. С другой стороны, в «Софисте» <Платон> именует подлинное единое бесчастным. Он говорит так: «Ибо подлинное единое, конечно, должно быть бесчастным (ἀμερές)»[3]. В этом диалоге он, очевидно, называет бесчастным то же самое, что в комментируемом пассаже именует не обладающим частями.

Таким образом, если существует нечто, не обладающее частями, оно, по мнению <Платона>, будет и бесчастным. Напротив, бесчастное не всегда окажется также не обладающим частями. Скажем, если вспомнить о родах сущего, то какие-то из них будут бесчастными, какие-то — делимыми на части, а какие-то станут занимать промежуточное положение. В том же самом смысле бесчастна точка, поскольку она не имеет таких частей, какими будет обладать любой протяженный объект. Однако точка оказывается не просто чем-то бесчастным, в применении к которому нельзя говорить ни об одной части вообще. Действительно, ее определение включает в себя некие компоненты, а все то, что образует нечто, занимает положение частей по отношению к этому образуемому. Точно так же и монада, поскольку она не состоит из каких-либо определенных частей (в отличие от любого происходящего от нее числа), <является бесчастной>[77].

Однако, поскольку <определение> монады образуется из каких-то компонентов, описывающих определяемый объект именно как монаду, то есть как нечто, отличающееся, например, от точки, можно было бы, пожалуй, совершенно справедливо на-

---

[1] *Платон*. Тимей, 35a1. [2] Там же, 35a5. [3] *Платон*. Софист, 245a8.

звать эти компоненты, входящие в состав определения понятия «монада», частями. В самом деле, все такие компоненты, из которых состоит определение любого эйдоса, разумеется, в каком-то смысле выступают в качестве его частей, и, следовательно, сам эйдос состоит из них как из своих частей и потому оказывается единым, обладающим свойством быть чем-то целым. Напротив, единое само по себе таковым не является — оно выступает лишь как простое единое. В его состав не входят никакие части — ни соприкасающиеся между собой, ни обособленные друг от друга; нет и каких-либо компонентов, входящих в состав его определения[78]. Ведь само единое является только единым и просто единым, но никоим образом не объединенным.

Дело, пожалуй, и не может обстоять никак иначе. Однако я должен здесь отметить, что совершенно неверными оказываются воззрения тех, кто полагает, будто апофатические определения приводят нас к <представлению о едином как о> никоим образом не-сущем или к чему-то подобному. Эти люди обосновывают свое мнение тем, что в данном случае мы даже в фантазии не можем найти чего-либо, на что могли бы направить свое восприятие, так как единому не дается ни одного положительного определения, а все возможные предикаты в отношении него отрицаются. Следовательно, эти люди убеждены в необходимости придерживаться хоть какого-то положительного представления о природе и своеобразии единого. 1106

Подобное мнение высказывали различные комментаторы[79]. Некоторые совершали восхождение к единому от ума и умной сущности. Они считали необходимым поставить впереди умности (τῆς νοότητος) ума умность как таковую, поскольку она оказывается чем-то более простым, нежели сам ум, и выступает как своего рода незыблемое свойство мышления (οἷον ἕξεως τοῦ νοεῖν). Действительно, энергии, утверждают эти люди, предшествуют сущностям, поскольку в отличие от них оказываются единичными. В свой черед впереди энергий располагается мышление, причем речь здесь идет о мышлении не как о действии, а как о причине энергии, создающей саму мысль. Нечто похожее имеет место в тех случаях, когда рассматривается одушевляющее или движущее. В то же время впереди мышления располагается мыслительность (νόημα), подобно тому как двигательность (κίνημα) предшествует движению. Заметим, что комментаторы, придерживающиеся подобного мнения, исследуют не только перечисленные эйдосы, но и многие другие. В результате своих рассуждений они всегда приходят к чему-то, высту-

пающему в качестве исходной точки, например к благостности (ἀγάθωμα), красивости (κάλλωμα), добродетельности (ἀρέτωμα), тожесамости (ταύτωμα) и так далее. Все такие предметы они называют единым.

Этим людям следует задать вопрос: различаются ли все упоминаемые ими исходные предметы по природе или только по имени? И, если они подтвердят правильность последнего предположения, значит, на самом деле они не показывают, чтó именно есть единое, как они предполагали, но лишь *забавляются*[1] с наибожественнейшими действительными предметами. А если такие исходные предметы будут отличаться друг от друга по сущности, значит, эти люди в действительности станут утверждать, будто в едином присутствует множество, хотя сам Платон в первую очередь со всей решительностью отверг саму возможность подобного допущения в отношении единого. Кроме того, нужно спросить этих людей и о том, почему они дали своим исходным предметам именно те имена, которые используют? Мнению каких теологов они следуют, когда утверждают, что сущности следуют за энергиями? Ведь Платон, да и все остальные теологи всегда выказывали убежденность в том, что энергии зависят от сил, а силы — от сущностей.

Впрочем, воззрения этих людей не заслуживают особого внимания, ибо другие уже внесли поправки в их учение: те, кто считали необходимым различать самого бога и бытие богом[80]. Они ставили на первое место бытие богом и как раз данное своеобразие и приписывали единому. Этих людей следует спросить: почему вы полагаете, будто единому свойственно такое бытие, когда Платон отрицает в применении к нему предикат «есть» вообще? Далее, на каком основании, согласно их воззрениям, мы различаем отдельную вещь и бытие этой отдельной вещью, а затем приписываем такое свойство, присущее составному, простому, божественному и наиболее единичному среди
1107 всего? Возьмем в качестве примера душу. Ведь не допускаем же мы даже предположения, что сама душа и бытие душой — это разные вещи[2][81]. То же самое относится и к любому другому нематериальному эйдосу. Следовательно, мы тем более воспротивимся гипотезе о существовании подобных различий среди богов. В самом деле, разве будут как-то отличаться друг от друга единое и бытие единым? Выдвинув предположение о разнице

---

[1] *Платон.* Законы, VII, 796b7. [2] См.: *Аристотель.* Метафизика, VIII.6, 1043b2 и далее.

между этими двумя объектами, мы незаметно для самих себя будем считать единое не-единым, коль скоро тогда мы станем придерживаться мнения об отделенности самого единого от бытия единым и о его участии в этом бытии; тогда бытие единым окажется лучше самого единого.

Далее, некоторые утверждают[82], что, будучи причиной всего, первое стоит выше жизни, ума и даже самого сущего, однако в каком-то смысле содержит в себе их причины — невыразимо, немыслимо и более всего единично, так, что они недоступны нашему познанию (ἡμῖν ἀγνώστως)[83]. Значит, в первом скрыто присутствуют причины всех вещей, парадигмы, предшествующие парадигмам. Тогда само первое окажется целым, предшествующим целым, причем не испытывающим какой-либо нужды в частях. Ведь целое, предшествующее частям, некоторым образом нуждается в них,— вероятно, именно о таком целом говорит Платон в комментируемом пассаже,— целое же, идущее впереди целых, никак в частях не нуждается.

Сторонники подобного подхода попросту не прислушиваются к Платону, хотя и одобряют[84] используемый им для описания единого метод абстрагирования (ἀφαιρέσει). В самом деле, они не придают значения сказанному в письме к Дионисию[85] — приведенному там совету даже не пытаться приписать единому какой-либо предикат и абстрагироваться от всех их, дабы незаметно не прийти к утверждению, будто единое обладает какими-то свойствами, присущими нам самим. Действительно, как раз это-то в упомянутом письме <Платон> и назвал *причиной всех зол*[1]: изучение того, каково именно единое. Далее, разве при таком подходе мы сохраним представление хотя бы о каком-нибудь едином? В самом деле, целое, состоящее из целых, невзирая на присущий ему облик единого, окажется куда бóльшим по своему охвату, нежели любое входящее в его состав целое. Между тем само единое обособлено от любой целостности и стоит выше ее. И одно дело — это целое, состоящее из целых (оно — мы еще докажем это,— разумеется, соответствует среднему чину умопостигаемого, ибо стоит выше умной целостности и со всех сторон охватывает ее), а совсем другое — единое, потустороннее умопостигаемому.

И если мы, исследуя единое, станем исходить из представлений не только об уме, жизни и сущем (на основании которых мы и будем считать, что в едином содержатся лишь их непозна-

---

[1] *Платон.* Письма, II, 313a4.

1108 ваемые причины), но и о любом отдельном сущем, например о красоте, добродетели, справедливости и так далее, то по своей множественности единое будет столь же велико, сколь велик ум. Разумеется, при этом оно уже не сможет остаться просто единым. Кроме того, при таком подходе мы незаметно для себя будем удваивать сущее, ибо станем опираться на предположение о существовании не только самих сущих, но и их причин, располагающихся в едином. Поэтому мы должны будем дать ответ на вопрос, почему многие сущие объединяются, и окажемся вынужденными прийти к выводу, что впереди их причин, заключенных в едином, идет еще одно единое. Тогда мы либо, признав его единым в собственном смысле слова, должны будем абстрагироваться от всех предикатов, которые можно было бы ему приписать, либо будем обязаны вновь располагать в нем все причины, а значит, уже утроить сущее. В последнем случае мы уйдем в бесконечность и не сможем остановиться даже на утверждении, что единое содержит в себе хотя бы множество. Именно такой вывод дерзнули сделать некоторые друзья Платона, не принимая во внимание, что любое множество требует существования чего-то, дарующего ему единство, ибо в противном случае множество, обладающее единством как неким привходящим признаком, не могло бы оказаться первым и самодостаточным, оно испытывало бы нужду во внеположном ему единстве.

Итак, самое лучшее — это сделать так, как поступил сам Платон: остановиться на апофатических определениях, даваемых единому[86], и при их посредстве словно описать его обособленное превосходство, что оно не будет ни умопостигаемым, ни умным, ни каким-либо другим — и вообще ничем среди познаваемого нами в наших частных интуициях, ибо, будучи причиной всех вещей, единое не является какой-либо из них. Вместе с тем, признав его непознаваемость для нас, мы не должны утверждать, будто для самого себя оно является познаваемым. В самом деле, если оно в целом непознаваемо для нас, то мы не способны узнать, познаваемо ли оно для самого себя, — это нам неведомо. Ведь если взглянуть с данной точки зрения даже на рассуждения, *[1]* что единое является истоком божественности, *[2]* что подобно тому как генадой всех прекрасных вещей является прекрасное-в-себе, то есть первое прекрасное, генадой всех равных оказывается равное-в-себе, первое равенство (ибо мы не задаемся вопросом, каково именно прекрасное-в-себе, а считаем его лишь истоком прекрасных предметов и полагаем, что нам достаточно знать об этом), точно так же, следовательно, и еди-

ное есть исток любой божественности, *[3]* что единое является богом-в-себе (так как всякий бог, в той мере в какой он есть именно бог, гипостазируется благодаря единому),— так вот, если так оценить все подобные рассуждения, окажется, что они заведомо неверны. Действительно, если, как утверждает Платон, *даже имени нет ему никакого*[1], разве могли бы мы имено- 1109
вать единое богом-в-себе? Это имя, как и все остальные, стоят несравненно ниже его непознаваемого превосходства.

Если же вообще требуется дать единому хоть какое-то положительное определение, я со своей стороны полагаю, что, следуя учению Платона, лучше именовать его истоком любой божественности[87]. Однако в данное имя мы должны вкладывать тот же смысл, в каком мы называем единое началом, причиной и целью, а также предметом стремления для всего. «*Ради него все, он — причина всего прекрасного*»[2],— говорит <Платон> в «Письмах». Используя подобные слова, мы даже не пытаемся определить, что́ именно есть единое, мы лишь указываем на то, как соотносится с ним следующее за ним, причиной которого оно является. Короче говоря, любая божественность оказывается вторичной (ἐναγής)[88], и лишь само единое есть божественность-в-себе, причина, по которой всем богам присуще бытие богами, подобно тому как бытие умами свойственно всем умам благодаря первому уму, а бытие душами присуще всем душам из-за первой души. В самом деле, то, что является чем-то в первом смысле этого слова, оказывается причиной бытия другого во втором смысле тем, чем это нечто будет в первом.

Стало быть, вот что необходимо сказать по данному поводу. И если нужно дать какое-то толкование тексту, то следует добавить вот еще что. Платон здесь указывает на то, что даваемые им апофатические определения описывают не лишенность единого неких свойств, а его обособленное превосходство, катафатические высказывания о котором попросту невозможны. Действительно, он утверждает: единое не *должно* быть целым и обладать частями, и добавка «должно» подчеркивает превосходство, свойственное благу. И свидетельство тому: обсуждая предметы, лишенные каких-либо свойств, мы никогда не станем упоминать о долженствовании. Ведь разве можно было бы сказать: «Душа не должна ведать о самой себе»? В самом деле, неведение для тех, кто способен познавать, есть лишенность. То же самое <Платон> имеет в виду в «Теэтете», когда утверждает, что всяческое

---

[1] *Платон.* Парменид, 142a4–5. [2] *Платон.* Письма, II, 312e2–3.

зло существует по необходимости[1]. Итак, долженствование всегда следует соотносить не с предметами, лишенными
1110 каких-либо свойств, вообще-то присущих им, а с тем, что лучше обладания такими свойствами. Например, первое не должно мыслить себя потому, что оно лучше любого мышления, оно не должно быть многим, раз оно лучше бытия многим, оно не должно быть целым и обладать частями, ибо оно лучше целого и частей. Действительно, долженствование здесь выражает не лишенность, а превосходство.

Указывая как раз на это, Платон, как я и говорил, добавил слово *«должно»*, и этого достаточно для напоминания о специфическом смысле используемых им апофатических определений. Одновременно он подчеркнул: рассуждение посвящено предмету, обладающему ипостасью, а вовсе не тому, которому не свойственно наличное бытие. В самом деле, разве можно было бы сказать относительно чего-то внеипостасного, что оно должно существовать? Ведь оно внеипостасно, а долженствование относится только к обладающему наличным бытием.

> Парменид. *Стало быть, если единое не имеет ни одной части, то оно не обладает и началом, концом и серединой, ибо все это были бы уже его части.*
>
> Аристотель. *Правильно.* [137d4–6]

<Платон> начал с отграничения единого от первого множества. Затем он отверг его бытие целостностью, которая образует своего рода единую связь умных богов. И то, что он отрицает не только умопостигаемую, но и умную целостность, нам станет совершенно ясно, когда мы будем рассматривать вторую гипотезу[89]. Продвинувшись вперед, мы узнаем со всей очевидностью также, по какой причине он начал апофатические определения именно с множества, рассмотренного нами ранее[2], а не с высшего чина умопостигаемого, которому соответствует единое сущее, и почему от последнего он будет абстрагироваться в заключительной части гипотезы, когда станет доказывать, что единое потусторонне всему умопостигаемому. Сейчас он делает в применении к единому третий логический вывод и абстрагируется от понятий «начало», «середина» и «конец», символизирующих божественный чин, стоящий ниже описываемого предикатами «целое» и «обладающее частями».

---

[1] См.: *Платон.* Теэтет, 176а6–7. [2] См.: Наст. соч., 1089.17–1092.16.

Заметим, что данное положение он, следуя канонам аподик- 1111
тики, вновь доказывает на основании предыдущего. Если единое не имеет частей, то оно не будет обладать и началом, серединой и концом. Ведь все, что имеет начало, середину и конец, состоит из неких частей. И раз рассуждение строится по схеме: посылка — значит, следствие, стало быть, если посылка является отрицательной, отрицательно и следствие.

Далее, обладание началом, серединой и концом символизирует более частный чин. В самом деле, более общее всегда ближе к причине и больше по своему охвату, частное же дальше от начала — этим свойством должны обладать действительные предметы. И в данном случае в отношении имеющего части еще не очевидно, обладает ли оно началом, серединой или концом. Например, разве могло бы подобное обладание быть присуще целому, состоящему только из двух частей? Ведь диада в каком-то смысле также оказывается целым, более того, она выступает как начало всего делимого. Первым, обладающим началом, серединой и концом, должна быть триада. И если кто-нибудь станет утверждать, будто любое целое всегда оказывается триадическим, то ведь ничто не препятствует тому, чтобы и в этом случае существовало некое обладающее-частями-само-по-себе, не являющееся совершенным, поскольку оно идет впереди совершенного целого. Именно по этой причине <Платон> и положил здесь в основание своего доказательства отрицание предиката «обладание частями», а не «целое».

Впрочем, сказанное совершенно ясно. Некоторые выражают естественное недоумение, почему Парменид никак не доказывает тезис *«ибо все это уже были бы его части»* и подразумевает самоочевидность положения, что все, имеющее начало, середину и конец, обладает ими в качестве частей. Между тем, говорят эти люди, данный тезис не всегда верен. По крайней мере, началом и концом линии являются точки, однако они не будут ее частями, ибо имеющее бесконечное количество частей не обладает пределом, между тем точек в линии оказывается именно бесконечное число; кроме того, линия не состоит из точек, ибо из них не может составиться ни одна величина вообще.

В ответ на данную апорию[90] необходимо сказать, во-первых,
что Платон, поскольку он рассуждает о едином, естественно, 1112
имеет в виду тезис: «Если единое обладает началом, серединой и концом, то они будут его частями». Ведь единое, в отличие от линии, не состоит из неподобных ему элементов, выступающих как его пределы, напротив, если бы кто-нибудь и впрямь

предположил, будто единое имеет конец, середину и начало, последние должны были бы входить в его состав, а значит, быть его частями, поскольку тогда единое стало бы обладать частями подобно триаде начало—середина—конец, содержащей свои компоненты как части.

Во-вторых, следует отметить, что если какой-либо предмет имеет пределы, то он, разумеется, будет обладать и другими частями, ограниченными этими пределами. В самом деле, последние, являясь пределами, всегда существуют как пределы чего-либо, и имеющее пределы, безусловно, должно состоять из пределов и ограниченного ими — все перечисленное будет его частями. Таким образом, тезис *«все это уже были бы его части»* следует относить не только к самим пределам, но и к тому, что ими ограничено. Действительно, если нечто имеет пределы, то оно также обладает и частями; противоположное заключение (если нечто имеет части, то оно будет обладать и пределами) неверно, напротив, есть такие предметы, которые могут состоять только из частей, не являющихся пределами, например, это касается любого числа. Итак, тезис, который подразумевает <Платон>, совершенно верен: «Все имеющее начало, середину и конец будет обладать и частями». Такими частями будут как названные пределы, так и то, что в них заключено.

Стало быть, вот какой первый ответ стоило бы, пожалуй, дать на заданный вопрос. Вторая апория, которая может показаться более трудной, следующая. Слово «часть» весьма неоднозначно. Мы называем частью *[1]* то, что частным образом содержит в себе все те же элементы, которые целое объемлет в общем. Например, частью всеобщего ума является каждый из многих умов, хотя в любом уме и содержатся все эйдосы. Далее, сфера неподвижных звезд оказывается частью Всего, невзирая на то что она, как и это Всё, охватывает со всех сторон все небесные тела,— она объемлет их в несколько ином отношении, нежели сам космос. В другом смысле мы говорим о части *[2]* как входящем в состав чего-либо. Примером здесь могут служить следующие утверждения: всеобщие сферы есть части Всего, а рассудочное и мнящее начало — части души. Действительно, первые образу-
1113 ют Всё, а вторые — душу. Наконец, мы используем слово «часть» и в некоем общем смысле, когда говорим, что *[3]* частью является все, в каком-либо смысле причисляемое к одному и тому же сообществу. Именно это значение данного термина имеется в виду, когда утверждается, что любой из нас есть часть космоса. Конечно, не стоит основываться на предположении, будто Всё

в качестве Всего образуется из нас и утратит совершенство, когда умрет один из нас. Нет, необходимо подразумевать следующее: мы занимаем положение, равное всеобщим частям Всего, живем в нашем мире вместе со всеми остальными существами — и вообще словно пребываем в едином живом существе космоса. Стало быть, мы оказываемся частями Всего и входим в его состав не в качестве чего-то, определяющего его бытие, а как произведения его порождающей способности[91].

Итак, при том, что слово «часть» может быть использовано в трех перечисленных смыслах, Платон, сказав *«единое не имеет ни одной части»*, очевидно, отрицает тезис, будто единое обладает частями во всех смыслах, которые можно было бы вложить в слово «часть». Действительно, все то, что имеет части, в каком бы смысле речь о них ни шла, содержит в себе множество, единое же не может охватывать множество. Следовательно, оно не будет иметь частей ни в каком смысле. И если дело обстоит именно так, то оно не может обладать ни началом, ни серединой, ни концом. В самом деле, последние являются частями обладающего ими в третьем из описанных нами смыслов понятия «часть»: частью чего-либо — гласит соответствующее определение — будет то, что как-то связано с ним, и целое станет образовываться в результате соподчинения частей. Ведь линия в той мере, в какой она будет именно линией, безусловно, станет содержать в себе нечто другое, выступающее как ее части. Напротив, поскольку она является пределом, сама будучи ограниченной пределами, она, разумеется, будет состоять из таких частей, которые входят в ее состав, ибо как раз поэтому она и станет именоваться ограниченной пределами. Стало быть, и об образующих ее частях будет говориться как об ограниченных пределами, хотя бы и не как о линиях.

Таким образом, вот как мы разрешим приведенную апорию, указав на различный смысл, в котором используется слово «часть», и на то, в каком отношении о начале и конце можно говорить как о частях того, что ими обладает. В свой черед некоторые испытывают затруднение с ответом на вопрос, почему афинский гость в «Законах» утверждает, что *бог владеет началом, серединами и концом всех сущих*[(1)], а Парменид в комментируемом пассаже доказывает, что единое не имеет ни начала, ни конца, ни середины. Эти два утверждения, говорят они, противоречат друг другу.

---

(1) *Платон.* Законы, IV, 715e7–716a1.

1114 Пытаясь разрешить эту апорию, некоторые высказывали предположение, будто первое одновременно и обладает, и не обладает началом, серединой и концом: неявно оно их имеет, но как нечто разделенное — нет, ибо в едином содержится все, хотя бы и невыразимо и немыслимо для нас, но так, как это понятно лишь ему самому[92]. Мы со своей стороны не согласимся с их толкованием, поскольку они, по сути, превращают первое во многое. Скрытое и нерасторжимое множество располагается совершенно в другом, следующем чине, а отнюдь не в первом, свободном от любого множества. Действительно, вообще говоря, раздельность бывает двух видов: монадическая, присущая умопостигаемому, и численная, которой обладают все последующие устроения. Однако единое предшествует л ю б о й раздельности и всякому множеству — и объединенному, и разделенному, ибо оно является лишь единым.

Итак, данное объяснение нужно отбросить хотя бы потому, что оно *издает надтреснутый звук*[1]. <Более подробное истолкование мы опускаем,> ибо в наши намерения не входит возражать кому-либо и критиковать чьи-либо воззрения — разве что в той мере, в какой подобное действие оказывается необходимым. Другие[93] разрешают данную апорию более приемлемым способом. Они утверждают, что афинский гость, как и Парменид, рассуждает о боге, однако последний имеет в виду первого бога, обособленного от любого множества, а афинянин — какого-то другого бога, относящегося к иному божественному чину. Почему бы нам тогда не сказать прямо и не назвать этого бога совершенно точно — это демиург и отец. Ведь определение *«странствующий»* никак не подходит единому, да и то, что *за ним всегда следует Дике*[2], указывает нам на совершенно другой чин и другого бога. Безусловно, эти предикаты могут быть приписаны демиургу, разделившему Всё натрое в согласии с демиургической триадой, заключившему все вещи вместе взятые в своем умном знании и вместе с Дике управляющему ими.

Итак, как я и говорил, описанный подход совершенно верен. Однако еще лучше разрешил приведенное противоречие наш вождь. Он утверждает: нам отнюдь не все равно, рассматривать
1115 ли то, как единое соотносится с самим собой и с другим; об этом мы уже много раз упоминали. С учетом указанного различения этих двух проблем Платон в данном месте, рассматривая выводы, не следующие для единого по отношению к нему самому,

---

(1) *Платон.* Теэтет, 179d4. (2) *Платон.* Законы, IV, 716a2.

естественно, отрицает наличие у него начала, середины и конца, ибо эти определения, если бы мы их дали единому, привнесли бы в него множественность. Напротив, афинский гость описывает соотношение бога не с собой, а с другим: он владеет началом, серединами и концом тех вещей, которые располагаются во Всём, а вовсе не в боге. Сам же бог, поскольку он предшествует всему, свободен от обладания началом, серединой и концом, хотя и связует все сущие, в которых присутствуют три перечисленных момента. Таким образом, даже если бы в рассуждении афинского гостя речь шла о первом боге, оно никак не противоречило бы тому, что утверждает в комментируемом диалоге <Парменид>. Действительно, первый говорит отнюдь не о том, что бог *содержит* эту триаду в себе, он не соотносит ее с ним, а подчеркивает его потусторонность всем сущим, в которых присутствуют три названных момента. И если в «Письмах» <Платон> сказал: *«Вокруг царя всего располагается все, ради него все, он — причина всего прекрасного»* [1], — то, разумеется, очевидно, что бог оказывается началом, концом и серединой всех вещей, однако сам он отнюдь не имеет начала, середины и конца, ибо речь в этом пассаже также идет о том, как бог соотносится с другим, а не о том, в каком отношении он находится к самому себе.

Стало быть, первое есть начало, середина и конец другого, но само оно вовсе не разделяется на начало, середину и конец. Действительно, первое оказывается началом всех вещей, потому что все они происходят от него; оно будет их концом, ибо к нему обращено все, поскольку всякая родовая му́ка и любое природное влечение направлены к единому как к единственному благу; оно является их серединой, коль скоро все центры сущих (умопостигаемых, умных, душевных и чувственно воспринимаемых) выделяются при посредстве их соотнесения с единым.

Таким образом, единое есть начало, конец и середина всего, однако оно само по отношению к себе началом, серединой и концом не обладает, поскольку не содержит никакого множества вообще. Но дело обстоит совершенно по-другому, ес- 1116
ли рассмотреть соотношение единого с иным. В самом деле, оно не имеет начала потому, что нет ничего лучше него и оно не происходит ни от какой причины. У него нет конца, ибо нет того, ради чего оно существовало бы, а все то, что имеет конец, разумеется, существует ради чего-то[94]; напротив, единое есть лишь то, *ради чего все* [2], в то время как материя, низшая среди всех

---

(1) *Платон.* Письма, II, 312e1–3. (2) Там же, II, 312e2.

вещей — это то, что существует только ради чего-то иного. Нет у единого и середины, вокруг которой оно могло бы располагаться, словно подле некоего центра, ибо тогда, имея середину, оно оказалось бы многим.

Следовательно, единое обособлено от всего перечисленного, и ни один обсуждаемый предикат приписывать ему не следует, напротив, как и полагает Платон, необходимо отрицать все их. Действительно, всякий раз, когда мы говорим, что единое является предметом стремления или целью, мы указываем на влечение (ἀνάτασιν), присущее другому. Ведь от природы положено, чтобы все, следующее за первым, стремилось к нему. Ибо разве то, что обращено к первому как к своему центру и подобию корня, может отказаться от стремления к нему, к собственной причине? Итак, все обсуждаемые предикаты присущи другому по отношению к единому, при том, что последнее равным образом обособлено от всех них.

Парменид. *И разумеется, конец и начало есть пределы каждой вещи.*

Аристотель. *Как же иначе?*

Парменид. *Следовательно, единое беспредельно, если не имеет ни начала, ни конца.*

Аристотель. *Беспредельно.* [137d6–8]

Во второй гипотезе в целях гипостазирования данной триады (я имею в виду триаду начало—середина—конец) <Платон> вслед за логическим выводом, что единое является многим и целым и обладает частями, утверждает: оно оказывается ограниченным пределом и беспредельным; тем самым он соединяет между собой три данные антитезы. В самом деле, они указывают на один и тот же божественный чин в его пребывании и выходе за свои пределы, тяготеющий к себе и связующий себя в своем высшем превосходстве. Вслед за этим он описывает, как рождается сперва единое, обладающее краями, затем — имеющее начало, середину и конец, в третий черед — прямое, округлое и смешанное; таковы символы другого божественного
1117 чина, следующего за названным.

Напротив, в комментируемой первой гипотезе <Платон> после предикатов «целое» и «обладающее частями» отрицает применимость к единому зависящей[95] от этих предикатов триады начало—середина—конец. Основываясь на последнем логическом выводе, он заключает, что единое беспредельно, причем

оно оказывается таковым, поскольку не имеет краев. Действительно, ничто в беспредельном не будет его краем — ни началом, ни концом. Таким образом, <Платон> мог бы, пожалуй, доказать безначальность и бесконечность единого также на том основании, что оно не имеет краев, а то, что оно не обладает краями,— опираясь на выводы об отсутствии у него частей и о его небытии многим. Однако, поскольку в своем рассуждении он полагает в основу прежде всего наиболее легкие для понимания посылки, при доказательстве безначальности и бесконечности единого он основывается на том, что оно не имеет частей, ибо в противном случае вместо одного предиката ему пришлось бы рассматривать три. После того как это было доказано, в качестве промежуточного логического вывода (πόρισμα) он приходит к заключению о беспредельности единого, основываясь на его безначальности и бесконечности; при этом он заменяет слова «начало» и «конец» на «пределы», а пределы, заметим, есть то же самое, что и края.

Поэтому, мне кажется, эпитет «беспредельное» здесь подразумевает не просто отсутствие у единого предела, но и отрицание применимости к нему понятия «края». Итак, утверждая во второй гипотезе, что единое обладает краями, в первой <Платон>, естественно, отрицает этот предикат и доказывает, что единое беспредельно, поскольку не имеет краев, каковые мы обычно и называем пределами. Напротив, отрицание предикатов «ограниченное пределом» и противоположного ему «беспредельное», приписывающихся единому вслед за предикатами «целое» и «части» во второй гипотезе [1], он опускает, поскольку оно самоочевидно, раз в применении к единому было отвергнуто бытие целым и обладание частями или коль скоро выше был сделан вывод о небытии единого многим.

Ведь все ограниченное пределом и любое беспредельное множество есть либо только многое, либо еще и целое, и обладающее частями. И если бы единое содержало в себе беспредельное в возможности, а в действительности было бы ограниченным и целым и обладало бы частями, то вследствие этого оно оказалось бы многим. А если бы ограниченное пределом было обособлено от него, то в действительности обособлено было бы и беспредельное. И даже при отрицании вывода, что нечто является целым и обладает частями, нет никакого препятствия для допущения о бытии этого нечто просто многим, ибо, скажем,

[1] См.: *Платон.* Парменид, 145а3 и далее.

беспредельное будет многим, хотя оно и не является целым. Стало быть, при помощи того же самого доказательства, которое <Платон> использует, отрицая по отношению к единому его
1118 возможность быть целым и обладать частями, можно было бы отвергнуть и предположение, что единое будет ограниченным пределом и беспредельным.

Впрочем, что́ именно <Платон> думает по данному поводу и как он соотносит целое и части между собой и с ограниченным пределом и беспредельным, мы узнаем, когда станем обсуждать множество богов [96]. Ныне же предметом рассмотрения являются тезисы, что единое есть причина всего и что оно гипостазирует все божественные числа. В этой связи обычно возникает вопрос, в каком именно смысле единое является беспредельным.

Одни утверждают [97], будто <Платон> назвал единое беспредельным, потому что оно неисчерпаемо (ἀδιεξίτητον) и выступает как предел всех вещей. Ведь слово «беспредельное» используется в двух смыслах: для указания на нечто неуловимое и неисчерпаемое и для описания предмета, который сам является пределом, но никакой иной предмет его пределом не будет; значит, единое окажется беспредельным в обоих смыслах — и как неуловимое и неисчерпаемое для всего последующего, и как предел всех вещей, сам не нуждающийся ни в чем другом в качестве предела.

Другие [98] говорят, что единое оказывается беспредельным, поскольку оно обладает беспредельной силой и порождает все, а также является причиной всей беспредельности, свойственной сущим, и распространяет собственные дары на всех них. В самом деле, все сущие предвосхищаются в едином и наличествуют благодаря единому; они не могли бы, пожалуй, гипостазироваться, не сделавшись по своей природе чем-то единым.

Третьи [99] придерживаются иного мнения: поскольку пределом является ум, а единое стоит выше него, оно в этом смысле и оказывается беспредельным. В самом деле, Платон относит к единому лишь эти два утверждения: оно оказывается и беспредельным, и неподвижным, поскольку ум есть предел, а душа — движение. Тем самым он указывает, что единое лучше ума и души. Ведь существуют *три начальствующие ипостаси* (1), среди которых первая возглавляет две оставшиеся.

Мы со своей стороны полагаем, что все подобные подходы до известной степени привлекательны, даже если одни из них мы

---

(1) *Плотин.* Эннеады, V, 1 (заголовок).

принимаем в большей мере, а другие — в меньшей. Однако полностью согласимся мы лишь с нашим вождем, со всей возможной достоверностью выявившему мысль Платона, заключенную в комментируемом пассаже. Как мы полагаем, *любители созерцания истины*[1] должны прежде всего выяснить, какие именно чины беспредельности имеются среди сущих, а затем — какие существуют противоположные им чины предела. На этом осно- 1119
вании, наконец, нужно было бы исследовать то, о каком именно беспредельном здесь идет речь. Действительно, тем, кто последует по этому пути, добиваясь ответа на поставленный вопрос, с легкостью откроется весь замысел Платона.

Итак, беспредельность, если мы начнем свое рассмотрение с низшего, *[1]* необходимо усматривать в материи, поскольку та сама по себе неопределенна, бесформенна и безвидна, а ее пределами оказываются эйдосы и формы.

[2] Кроме того, нужно соотносить беспредельность и с бескачественным телом, рассматривая его в плане делимости, ибо такое тело есть первое делимое до бесконечности в силу того, что оно есть первое протяженное.

[3] Следует связывать беспредельность также с первыми качествами, гипостазировавшимися как беспредельные, благодаря которым впервые появляется понятие «более-или-менее». В самом деле, именно при помощи последнего Сократ в «Филебе» дает характеристику беспредельному[2].

[4] Необходимо усматривать беспредельность и во всем становлении, ибо оно подразумевает вечное рождение и неизбывное круговращение, а также неопределенные изменения рождающегося, вечно возникающего и гибнущего; беспредельность как множество владеет становлением, поскольку рождающееся постоянно лишь возникает, но никогда не обретает подлинного бытия[100].

[5] А прежде всего перечисленного нужно указать на беспредельность, свойственную небесному кругообращению. Ведь такое движение содержит в себе нечто беспредельное, поскольку движущее в данном случае обладает бесконечной силой. Действительно, телу в той мере, в какой оно оказывается именно телом, беспредельная сила не присуща, однако, когда оно участвует в уме, оно оказывается вечным и движение его беспредельно, или, во всяком случае, непрестанно и непрерывно, так как его конец и начало есть одно и то же.

---

[1] *Платон.* Государство, V, 475e4. [2] См.: *Платон.* Филеб, 24a7 и далее.

[6] Ранее названного беспредельность следует соотносить с душой. В самом деле, мышление последней изменчиво, она обладает способностью к непрестанному движению и оказывается вечнодвижной, поскольку связывает свои круги между собой и действует с неиссякаемой, всегда единой и неисчерпаемой энергией.

[7] Кроме того, до души необходимо усматривать наличие беспредельности во времени, отмеряющем все ее кругообращение, ибо и оно как целое оказывается беспредельным, поскольку его энергия, при посредстве которой оно раскрывает движения
1120 душ и отмеряет их кругообороты, в своем переходе *от числа к числу*[1] оказывается беспредельной по силе. Ведь его энергия, пребывающая и выходящая за свои пределы, неисчерпаема, она примыкает к единому и способствует развертыванию всех чисел, отмеряющих движения всех вещей.

[8] Далее, прежде времени необходимо не упускать из виду беспредельность, свойственную уму и умной жизни. Действительно, последняя неизменна и всегда присутствует вся и в совокупности, она вечна и беспредельна по силе. Ее вечнодвижность и неисчерпаемость связаны с ее сущностью, при том, что ее сила никогда не уходит, а, напротив, всегда подразумевает неусыпную жизнедеятельность; благодаря этой силе все вечнодвижное обретает свою способность вечно двигаться, поскольку, двигаясь, оно участвует в покоящейся беспредельности.

[9] И беспредельность соответствует не только перечисленным чинам. Напротив, выше ума, разумеется, располагается многократно воспетая беспредельная вечность, объемлющая всю умную беспредельность. В самом деле, чтó еще могло бы даровать уму вечную жизнедеятельность, если не вечность? Итак, последняя идет впереди ума по своей силе, вернее, по силе оказывается беспредельным другое, первая же вечность есть сама сила, ибо она не будет чем-то иным по отношению к последней.

[10] В заключение обратись к первому истоку беспредельности и выяви скрытую причину всего беспредельного, в каком бы отношении оно таковым ни было; совершив восхождение на этот наблюдательный пункт, рассмотри по возможности оттуда все беспредельное. Обрати, если угодно, внимание на беспредельное-в-себе, то, что Орфей называл хаосом, утверждая:

Нет никакой под его покрывалом границы[2] [101].

---

[1] *Платон.* Тимей, 37d6. [2] Орфика, фр. 52.

Действительно, вечность, даже если в своей всегдашности (τὸ ἀεί) она беспредельна, все равно, будучи мерой вечных предметов, разумеется, выступает также в качестве их предела. Хаос же есть беспредельное в первом смысле, только беспредельное, исток любой беспредельности: умопостигаемой, умной, душевной, телесной и материальной.

Итак, ты видишь, сколько существует чинов беспредельности и должен понимать, что последующие среди них всегда зависят от предшествующих. Скажем, материальная беспредельность сохраняется благодаря вечному рождению, вечное рождение оказывается неисчерпаемым вследствие вечного движения эфира, вечное движение эфира следует за беспрестанным кругообращением божественной души, ибо оно подражает ему, кругообращение души совершается по спирали вследствие непре- 1121
рывной и неисчерпаемой силы времени, поскольку его начало и конец оказываются одним и тем же во временно́й момент «ныне», далее, время беспредельно действует по причине умной беспредельности, которая вечно покоится — ведь время, *движущееся от числа к числу*[1], оказывается беспредельным вследствие вечно пребывающей беспредельной причины, вокруг которой оно замыкает свою спираль и движется всегда одинаково. Уму свойственна беспредельная жизнь благодаря вечности, ибо все вечное, разумеется, происходит от самой вечности, а ум как раз и есть то, что ставит в зависимость от вечности бытие и жизнь всех вещей — одних во всей очевидности, а других неявно. Вечность же беспредельна благодаря истоку беспредельности, свыше руководящему неисчерпаемостью всех сущностей, сил, энергий, кругообращений и рождений. Вот до какой точки доходит в своем восхождении и вот из какой исходит в движении вниз чин беспредельных сущих. Действительно, чин прекрасных сущих появляется от красоты-в-себе, а равных — от первого равенства; точно так же и чин беспредельных берет свое начало с беспредельности-в-себе[102].

Вот что мы должны сказать по поводу чинов беспредельного. Теперь необходимо рассмотреть последовательность предела, сопряженную с описанной последовательностью беспредельного. В самом деле, бог указал одновременно на две причины: на предел и на беспредельное[2] или, если угодно, говоря на орфическом языке, на эфир и хаос. Действительно, беспредельное есть хаос, поскольку последний способен вместить в себя любую

---

[1] *Платон.* Тимей, 37d6. [2] См.: *Платон.* Филеб, 23c9.

силу и всякую беспредельность, он объемлет все остальное беспредельное и оказывается своего рода наибеспредельнейшим из беспредельного. Предел же — это эфир, коль скоро последний ограничивает пределом и отмеряет все вещи.

[1] Таким образом, первым пределом оказывается предел-в-себе, исток и основание всех пределов: умопостигаемых, умных, сверхкосмических и внутрикосмических, мера всех вещей и их предсущностная граница.

[2] Второй предел соответствует вечности, ибо последняя, как мы уже сказали, одновременно является и беспредель-
1122 ным, и пределом. Ведь вечность, будучи причиной неисчерпаемой жизни и силой, руководящей всегдашностью, беспредельна, а раз она является мерой любой умной энергии и границей жизни ума, очерчивающей ее свыше, она есть предел. И вообще — вечность входит в число смешанного, того, что гипостазировалось из предела и беспредельности. Поэтому мы не считаем возможным говорить о ней как о первом беспредельном, ибо первое, по словам Сократа в «Филебе»[1], всегда обособлено от всего смешанного.

[3] Далее, третий предел необходимо усматривать в уме. В самом деле, поскольку последний пребывает в себе в своем мышлении и обладает единой и всегда одной и той же жизнью, постольку он ограничен и определен, ибо неизменность и покой относятся к ограниченной пределом природе; вообще же, будучи числом, ум хотя бы по этой причине, очевидно, участвует в пределе.

[4] Четвертым пределом является время, поскольку оно *движется от числа к числу*[2] и оказывается мерой душевных кругооборотов. Действительно, отмеряющее в той степени, в которой оно отмеряет и определяет другое, а также оказывается измеряющим и определяющим его, всегда участвует в пределе как в своей причине.

[5] Пятым пределом вслед за описанными оказывается кругооборот души; ее круг, проходимый совершенно одинаково, является мерой всех зримых движений. Действительно, благодаря жизненному круговращению обретает определенность все кружение инодвижного.

[6] В шестой черед нужно упомянуть о движении эфира, происходящем всегда в одном и том же порядке, в одном и том же месте и вокруг одного и того же центра. Это движение огра-

---

(1) См.: *Платон.* Филеб, 23c12–d3. (2) *Платон.* Тимей, 37d6.

ничивает со всех сторон пределом беспорядочное перемещение материальных тел, замыкает его в единый круг и само обретает определенность. Действительно, беспредельность такого движения проявляется в его бесконечной повторяемости. Тем не менее оно не подразумевает отсутствие попятного перемещения, как это свойственно бесконечному движению по прямой, лишенному предела и беспредельному даже в нашем мире. Движение эфира представляет собой единое круговращение вследствие своего многократного повторения.

[7] Седьмым пределом оказывается неисчерпаемая ипостась эйдосов — я имею в виду эйдосы, воплощающиеся в материальных телах. Ведь ни один из них не разрушается, ибо он всегда 1123
определяет собой все вещи: отдельное при посредстве общего, а части — при помощи целых. Все это указывает на существующую и в этом случае противоположность предела и беспредельности. Ведь, хотя рожденное и способно изменяться бесконечным числом способов, эйдосы тем не менее всегда остаются одними и теми же и пребывают в своей определенности, их не становится ни больше, ни меньше.

[8] В-восьмых, пусть будет названо пределом любое количество, собственным для него образом располагающееся в материальных телах, подобно тому как о качестве выше мы говорили как о беспредельном на том основании, что к нему неприменимо определение «более-или-менее», о котором говорит Сократ в «Филебе» [1].

[9] Девятым пределом выступает бескачественное тело как целое. В самом деле, оно не могло бы, пожалуй, быть беспредельным по величине, ибо оно по своим размерам не должно превышать Всё, а значит, необходимо его в целом называть подчиненным Всему.

[10] Десятым оказывается материальный эйдос, удерживающий в своих пределах материю и ограничивающий ее неопределенность и бесформенность. Обращая внимание только на этот эйдос, некоторые понимали предел и беспредельное лишь как материю и эйдос.

Стало быть, вот какие существуют чины предела. Говоря коротко, мы должны будем рассматривать множество их различий.

В заключение необходимо дать ответ на вопрос: будем ли мы называть единое беспредельным в том же смысле, в каком катафатически определяем <единое> сущее как беспредельное, или

---

[1] См.: *Платон.* Филеб, 24а7 и далее.

в каком-то другом? Так вот, если исследовать вопрос о применимости к единому предиката «беспредельность», то, скорее всего, мы должны сделать вывод, что беспредельным оно не будет. Однако какую бы антитезу мы ни взяли, необходимо, чтобы единое либо было отделено от обоих противопоставляемых предметов и не являлось ни одним из них, либо получало свое имя по названию лучшего из них. Ведь с лучшим среди всего необходимо, скорее, соотносить лучшее[103], нежели то, что в каком-то смысле оказывается худшим. Как раз поэтому, имея в виду антитезу единое—множество, мы дали первому имя «единое», а, основываясь на антитезе причина—причинно обусловленное,— назвали его «причина». Действительно, причина всегда лучше причинно обусловленного, а единое предпочтительнее множества. И нужно было бы назвать единое сверхпричиной и сверхъединым или хотя бы единым и причиной, но уж никак не множеством и не причинно обусловленным. Ибо если бы мы отнесли имя, принадлежащее худшему, на счет единого, то чему еще мы могли бы дать имя, относящееся к первенствующему в каждой антитезе?

1124 Итак, коль скоро предел лучше беспредельности, мы, пожалуй, не стали бы давать единому имя по последней. Тем не менее при построении апофатических определений необходимо отрицать наименование не худшего, а, напротив, как мы уже сказали, лучшего момента каждой антитезы. А ведь предикат «беспредельное» тождествен отрицанию «не обладающее пределом», и точно так же определение «не имеющее частей» есть то же, что и «неделимое»,— по крайней мере, в тех случаях, когда бесчастность соотносится именно с единым. И если последнее никоим образом не должно быть результатом иной причины и ничто другое никогда не могло бы быть для него целевой причиной, то и в этом смысле единое, естественно, окажется беспредельным, ибо любой предмет всегда должен обретать свой предел благодаря собственной причине и стремлению к некоей цели.

Стало быть, будет ли пределом что-либо умопостигаемое или умное — единое так или иначе окажется потусторонним всей последовательности предела. И если в «Законах» <Платон> говорит, что *бог является мерой всех вещей*[1], этому не следует удивляться, ибо там он именуется мерой всех вещей как предмет их стремления и как то, что определяет их бытие, силу и совершенство. Напротив, в комментируемом диалоге <Парменид> доказывает,

[1] *Платон.* Законы, IV, 716с4.

что единое беспредельно, поскольку оно само не нуждается ни в пределе, ни в какой-либо иной мере, ибо здесь в отношении него отрицаются все предикаты. Таким образом, единое беспредельно, так как оно стоит выше любого предела, раз в нем нет какого-либо предела для него самого: мы уже сказали, что оно не имеет ни начала, ни середины, ни конца.

Поэтому мы со своей стороны понимаем под беспредельностью единого отсутствие у него краев, подобно тому, как его бесчастность сводим к необладанию частями. Мы полагаем: когда единое именуется беспредельным, отрицается то, что оно имеет края. Стало быть, мы не соотносим с единым ни силу, ни неопределенное множество, ни какой-либо иной предмет из тех, которые могли бы быть названы беспредельными. Оно просто не ограничивается ничем и не имеет ни начала, ни конца, каковые и именуются краями обладающего ими. Применимость к единому предиката «беспредельное» только в таком его понимании мы в данном случае и станем отрицать, следуя в этом доказательствам, при посредстве которых будет обоснована возможность приписать его единому во второй, катафатической, гипотезе.

> Парменид. *Значит, у единого нет фигуры, ибо оно не может быть причастно ни округлому, ни прямому.*
>
> Аристотель. *Как это?* [137d8–e1]

1125 Во-первых, <Платон> отвергает применимость к единому предиката «многое», причем делает он это на основании имеющихся у нас общих понятий. Во-вторых, он отрицает бытие единого целым и наличие у него частей; доказывает он это на основании посылки, что единое не является многим. В-третьих, <Платон> показывает: единое не имеет начала, середины и конца. Это его рассуждение основывается на утверждении, что единое не обладает частями. Еще один логический вывод, вытекающий из данного факта, как я уже сказал,— потусторонность единого пределу, который имеют все обладающие частями предметы; констатация наличия у любой вещи предела, понимаемого таким образом, подразумевает, что у нее есть края, а сам предел может быть двух видов: он станет выступать либо как начало, либо как конец каждой вещи, ограниченной пределом.

Теперь, в-четвертых, <Платон> отрицает применимость к единому определений «прямое» и «округлое». Вывод, что единое

обладает соответствующими качествами, во второй гипотезе следует за утверждением о наличии у него краев, а также начала, середины и конца. И прежде чем будет построен силлогизм, доказывающий данный четвертый вывод, предварительно формулируется его заключение: *«Значит, у единого нет фигуры»*. В самом деле, умные интуиции должны идти впереди познавательных силлогизмов, поскольку ум содержит в себе начала знания. Таким образом, предварительная констатация логического вывода подражает совокупной интуиции ума, а его доказательство при помощи силлогизмов — научному познанию, ибо ум содержит в себе и его принципы[104]. И обрати внимание на то, что логический вывод оказывается чем-то более общим, нежели силлогизмы, при посредстве которых доказывается: в рамках этих силлогизмов прямое и округлое рассматриваются по отдельности, и именно так строится доказательство, в то время как логический вывод просто гласит: у единого нет фигуры.

Итак, сказанное очевидно. Давайте теперь обсудим упомянутые в комментируемом пассаже понятия. Так вот, здесь речь идет об общих формах, свойственных всем протяженным предметам. Действительно, мы разделяем линии на прямые, округлые и смешанные, то же касается поверхностей и объемных тел — с тем лишь уточнением, что в применении к линиям прямое и округлое сами по себе могут и не образовывать какихлибо замкнутых фигур, а в случае поверхностей и трехмерных тел они всегда должны описывать их; одни такие фигуры именуются прямолинейными, другие — округлыми, а третьи — смешанными. Стало быть, Платон, похоже, имеет в виду как раз видимые очертания таких фигур, а отнюдь не отдельно взятое прямое или округлое, не имеющее отношения к фигуре. Дейст-
1126 вительно, уже было сказано и доказано, что единое не обладает пределами. Значит, отрицание предположения, что единое является прямым, основывается на тезисе, что прямое всегда есть нечто, имеющее пределы; таков как раз объект, который именуется фигурой. В самом деле, под пределами <Платон> понимает то, что охватывает ограниченное ими, а подобное свойство присуще лишь предметам, обладающим фигурой.

Далее, достойна удивления строгость терминологии <Платона>. Действительно, он отнюдь не утверждает, что единое не будет ни прямым, ни округлым (подобное утверждение еще не подразумевает отсутствия у единого фигуры вообще, ибо что́ может воспрепятствовать наличию у него какой-либо другой фигуры — цилиндрической, конической или иной смешанной?), он

выдвигает тезис о его *неучастии* ни в прямом, ни в округлом. Действительно, если бы мы соотнесли с единым какую-либо смешанную фигуру, это означало бы, что оно *причастно* и прямому, и округлому.

Я имею в виду следующее. Если бы мы задались вопросом, является ли какая-то вещь по природе белой или черной, то, если бы я доказал, что она не будет ни белой, ни черной, тем самым, разумеется, не был бы еще обоснован тезис, что она является бесцветной. Однако если бы было доказано, что она *не причастна* ни белому, ни черному, то, безусловно, тем самым оказалась бы установленной бесцветность этой вещи, ибо все, окрашенное в промежуточные цвета, таково благодаря участию в белом и черном, так как промежуточные краски образуются в результате смешения красок, стоящих на разных концах цветовой шкалы. Стало быть, <Платон>, утверждая, что единое не участвует в округлом и прямом, выражает следующую мысль: единому не присущи не только ни одно из названных состояний, но и любое промежуточное, ибо последнее подразумевало бы необходимость его *участия* в прямом или в округлом. Действительно, конус и цилиндр, разумеется, обладают краями, началом и концом, а значит, как-то участвуют в округлом и прямом. Поэтому рассуждение, отрицающее, что единое является прямым и округлым и что оно участвует в прямом и округлом, основано на утверждении о его непричастности середине и краям.

Помимо этого очевидно также, что приведенный логический вывод по сравнению со сделанным ранее оказывается более частным. Ведь, если нечто причастно фигуре, оно обладает также краями и серединой, однако не все, имеющее края и середину, участвует в фигуре. В самом деле, краями и серединой будут обладать и линия, и число, и время и, конечно, движение. Между тем все перечисленное не имеет никакого отношения к фигуре. Следовательно, предшествующий вывод оказывается более общим, нежели посвященный отрицанию участия единого в фигуре. Поэтому, раз был сделан предыдущий вывод, должна быть 1127
отвергнута и причастность единого фигуре.

Однако такая причастность отрицается не только на основании предшествующего вывода. Переход от фигуры к округлому и прямому происходит совершенно естественно. Поэтому можно было бы отвергнуть применимость к единому предиката «фигура», просто указав, что любая фигура имеет предел и границу, единое же не будет ими обладать. Однако <Платон> стремится соотнести рассуждения с двумя последовательностя-

ми предметов, берущими начало в высших чинах. Именно по этой причине, сделав апофатический вывод, что единое не является многим, он сперва отверг к нему применимость предикатов «целое» и «части», а потом — «края» и «середина», «прямое» и «округлое», «бытие в себе и в другом» и, наконец, «покой» и «движение» [105]. Тем самым он указал на то, что единое не является ничем среди перечисленного, поскольку оно не может быть ни обоими членами упомянутых антитез, ни одним из них (отметим еще, что, согласно данной гипотезе, к нему неприменим даже предикат «единое»). Действительно, единое должно предшествовать любой антитезе, поскольку в противном случае оно не было бы причиной всех вещей, в частности тех, которые соответствуют одной из двух противоположностей. Стало быть, и сейчас, имея в виду две последовательности сущих, появляющиеся при выходе за пределы единого, <Платон>, естественно, делит предикат «фигура» на «округлое» и «прямое», а затем строит свое рассуждение так, чтобы наряду с этими предикатами отвергнуть применимость к единому предиката «фигура» вообще. Ведь он отвергает возможность причастности единого прямому и округлому, а значит, и того, что оно обладает какой-либо смешанной фигурой как таковой.

Итак, вот что мы должны сказать по поводу текста. Те же самые слова <Платон> использует и в «Федре», когда описывает высший, умопостигаемый чин умного, о котором говорит как о *сверхнебесном месте* [1]: там он именует его *бесцветным, бесфигурным и неосязаемым* [2]. Стало быть, должны ли мы считать, что данный чин он называет бесфигурным в том же смысле, в каком в комментируемой гипотезе описывает единое как не обладающее фигурой, или в другом, и если в другом, то в каком именно? Очевидно, способы построения апофатических определений в применении к первому умопостигаемо-умному чину и к единому оказываются отнюдь не одними и теми же. Действительно, некоторые предикаты в применении к названному чину <Платон> отвергает, а некоторые ему приписывает, ибо он называет
1128 его *сущностью*, причем *являющейся подлинной* и *видимой только кормчему души* [3] [106]; вокруг такой сущности располагается род истинного знания. Происходит это потому, что впереди указанного чина находится другой, и от каких-то сущих он обособлен, а в каких-то участвует сам. Напротив, в применении к единому отрицаются все предикаты, и ему не приписывается ни один из

[1] *Платон.* Федр, 247c3. [2] Там же, 247c6–7. [3] Там же.

них, ибо выше единого нет ничего, оно равным образом обособлено от всех сущих. Стало быть, сам подход к абстрагированию оказывается в рассматриваемых двух случаях различным. Если не полениться и обратить внимание на используемые термины, естественно, обнаруживается, что первый умопостигаемо-умный чин Платон назвал бесфигурным, а единое — не участвующим ни в какой фигуре. Данные определения не тождественны, подобно тому как не одинаковы предикаты «бесчастное» и «не имеющее ни одной части»; нечто похожее <Платон> имеет в виду, когда называет вышеупомянутую сущность бесфигурной, а единое — не причастным никакой фигуре.

И если нужно со всей определенностью высказать собственное мнение, то давайте скажем следующее. Сущность из «Федра», производящая на свет умную фигуру, была названа бесфигурной, так как она во всех отношениях лучше этой фигуры и порождает ее. Однако она стоит ниже умопостигаемой фигуры, ибо умопостигаемый ум содержит в себе причины фигуры, целого, множества и вообще всего; те фигуры, явленность которых берет начало с умопостигаемого, непознаваемы, неизреченны и ведомы только умопостигаемому уму; знание о них он дарует также следующим за ним богам, поскольку некое представление об этих фигурах у них имеется. Познаваемость и изреченность свойственны с и л а м богов (но вовсе не их наличному бытию, благодаря которому боги существуют), а также умным сущностям, при посредстве которых боги являют себя умному взору душ.

Умопостигаемый ум охватывает единовидную и единую причину фигур, а *сверхнебесное место*[1], будучи высшим умным чином, оказывается началом всех умных фигур. Мы доказываем это в своем комментарии к «Федру»[107]. Сверхнебесное место бесфигурно не просто вследствие своей обособленности от любой фигуры, а потому что оно появилось благодаря высшему отече- 1129
скому чину и с ним связан его неизреченный символ[108], однако оно оказывается худшим, нежели фигуры, располагающиеся в отеческом чине.

Напротив, единое располагается выше любого устроения фигур — и скрытого, и умного. Оно обособлено как от всех непознаваемых, так и от всех доступных познанию фигур, разница между которыми хорошо известна последователям богов. То, что Платон знает о таких фигурах, мы уже доказывали в других со-

[1] *Платон.* Федр, 247c3.

чинениях. Именно по этой причине он и говорит, что единое не участвует ни в какой фигуре. Ведь и умопостигаемая причина фигур, и умная фигура стоят ниже единого. Следовательно, предикат «бесфигурное» не тождествен определению «не обладающее никакой фигурой», подобно тому как предикат «неделимое» не тот же, что и «не имеющее ни одной части»; мы уже упоминали об этом выше[1].

> Парменид. *Округлое, разумеется, есть то, края чего повсюду находятся на равном расстоянии от середины.*
>
> Аристотель. *Да.*
>
> Парменид. *А прямое — это, конечно же, то, середина чего находится напротив обоих краев*[109].
>
> Аристотель. *Это так.* [137e1–4]

Рассматриваемые прямое и округлое, если учитывать, что речь идет о божественном, очевидно, следует понимать не в математическом смысле и не в том, который используется в обыденной жизни. Их трактовку нужно связывать с излагаемой теорией. Некоторые высказывали мнение, что слово «прямое» здесь указывает на неуклонность и непоколебимость ума, а «округлое» — на его тягу к самому себе и на направленность его действия на самого себя. Скажем, исторический Парменид называл сущее

> *...сферы объему подобным,*
> *Равным по свойствам во всех направленьях от центра*[2].

Вот почему кое-кто утверждает, будто Платон, проводя свое доказательство, вспомнил, что́ Парменид сказал в своей поэме, и сделал вывод об обособленности единого от любой фигуры — и от округлой, и от прямой.

Мы со своей стороны не согласимся с данным мнением, из-
1130 вращающим философию древних и представляющим дело так, будто Парменид изобличает самого себя — да еще на Платоновой сцене, с которой в его адрес неоднократно возносились хвалы и выражалось глубокое почтение самого Платона к этому мужу. В самом деле, и <Платон>, и <Парменид> выдвигали апофатические или катафатические суждения относительно

---

[1] См.: Наст. соч., 1104.33 и далее. [2] *Парменид.* О природе, фр. 8.43–44.

сферического облика, присущего единому, когда понимали под последним различные объекты. При этом сами мы будем толковать прямое и округлое как предикаты, описывающие выход за свои пределы и возвращение соответственно, ибо первый можно рассматривать как движение по прямой <и как проявление специфических для некоей вещи причин, а второй может быть назван перемещением по окружности, словно попятным движением к своей исходной точке>[110], поскольку для перемещения данного вида уже такая точка становится целью.

Стало быть, каждый умный предмет выходит за свои пределы в виде всех вещей, двигаясь по прямой, и возвращается к собственному благу, своему средоточию, <перемещаясь по окружности>, так как этот предмет со всех сторон в равной мере объемлет благо и стягивает к нему, словно к центру, все собственное множество и все свои силы. Кроме того, если бы ты сказал, что все умное является округлым, поскольку оно оказывается равноотстоящим от своей середины (ибо все оно без изъятия объединено с собственным благом, и одна его часть не находится от блага дальше, а другая не располагается ближе к нему, как это имеет место с конями нашей души, один из которых влечет ее к благу, а другой *отклоняет к земле*[(1)], напротив, умное находится от блага, своего центра, со всех сторон на равном расстоянии), а также прямым, раз середина его находится против краев (поскольку в выходе за свои пределы предметы обособляются друг от друга: выходящее за свои пределы — от пребывающего, а множественное — от объединенного),— так вот, если бы ты сказал об этом, ты был бы совершенно прав и надлежащим образом понимал бы природу действительных предметов. Ведь если бы ты захотел детально исследовать этот вопрос, то обнаружил бы, что выход за свои пределы и есть возникновение взаимных различий предметов и превращение одного в первое, другого — в промежуточное, а третьего — в последнее; вещи, находящиеся между последними и первыми, занимающими пограничное положение, словно находятся против тех и других. Возвращение же вновь приводит все вещи в соприкосновение между собой и объединяет, а также соединяет с общим предметом стремления всех сущих — с единым[111].

Следовательно, как раз к сущим и относятся оба приведенных определения, и в первый черед в них участвуют умные роды 1131
богов, одновременно <выходящие за свои пределы и возвраща-

(1) *Платон.* Федр, 247b3–4.

ющиеся> к себе. В самом деле, такие роды получают свою характеристику по преимуществу в согласии с возвращением. Во вторую очередь вслед за ними оказываются причастными прямому и округлому души, выходящие за свои пределы по некоей прямой, а затем словно замыкающие круг и возвращающиеся к своим началам. Последнее место занимают чувственно воспринимаемые вещи. Ведь им уже соответствует прямолинейная фигура во всей ее протяженности и делимости, хотя среди них имеется и сферический эйдос, объемлющий все внутрикосмические фигуры. Вот почему Тимей утверждает, что весь космос имеет сферическую форму, а возникновение упорядоченности в пяти его частях он описывает при посредстве пяти фигур — только равносторонних и равноугольных; их он вписывает в сферу и друг в друга[(1)].

На этом основании ясно: прямое и округлое появляются свыше, от какого-то высшего божественного чина, они упорядочивают неделимое, скажем ум, и делимое, зримый космос, а также промежуточное, душу. Можно еще заметить, что две данные фигуры проявляют себя и в становлении. Его круг в нашем мире (а становление возвращается к самому себе по кругу — об этом написано в «Федоне»[(2)][112]) связан с округлым, а единый выход за свои пределы каждой вещи, начинающийся с ее рождения и завершающийся увяданием,— с прямым; середина, расцвет, и в этом случае находится против краев. Действительно, разве можно было бы перейти в иное состояние, не двигаясь по прямой, для которой путь, ведущий из одного состояния к другому, должен проходить через некую середину[113]?

Таким образом, прямое и округлое соответствуют и высшему, умному, и рожденному: прямое оказывается причиной выхода за свои пределы, а округлое обусловливает возвращение. Итак, раз единому не присущи ни выход за свои пределы, ни возвращение (поскольку выходящее за свои пределы следует за
1132 чем-то, порождающим его, а возвращающееся всегда нуждается в предмете, к которому оно стремилось бы), то оно, очевидно, не участвует ни в прямом, ни в округлом. В самом деле, разве могло бы оно совершать выход за свои пределы, когда ни в нем самом, ни прежде него нет какого-либо начала, способного его сотворить? Ведь если бы такое начало имелось, единое оказалось бы лишенным самого единого и было бы последующим или даже двойственным. Разве могло бы единое возвращаться, если бы

(1) См.: *Платон.* Тимей, 54a2–55c6. (2) См.: *Платон.* Федон, 70c6–d1.

не имело какой-либо цели и предмета, к которому оно стало бы стремиться? Следовательно, единое, не имеющее ни конца, ни начала, не обладает фигурой. Вот вывод, который <Платон> здесь доказывает.

И не нужно задаваться вопросом, по какой причине <Платон> делает вывод о потусторонности единого любой фигуре, основывая свое рассуждение на частных видах последней (округлой и прямой), но при этом никак не определяет родовое понятие, хотя он мог бы, например, сказать, что фигура есть предел, охватывающий внутреннее содержание какой-то или каких-то границ. Ведь он решил в ходе своего изложения описывать противоположности и доказывать обособленность единого от них. Смысл его рассуждения всегда один и тот же: единое не может быть ни худшей из противоположностей, с тем чтобы не существовало чего-то, что лучше его, ни лучшей, дабы не было ничего, ему противоречащего. Следуя этому своему замыслу, он и доказывает, что к единому не применимы предикаты «прямое» и «округлое».

И ты вновь видишь, что к такому заключению <Платон> пришел на основании вывода, сделанного выше: единое не имеет ни начала, ни конца. Последующие выводы он всегда, как это принято в геометрии, доказывает на основании предшествующих. Тем самым он воспроизводит выход сущих за свои пределы, всегда совершающийся в одном и том же порядке: от первых к последующим и от общих — к частным.

> Парменид. *Итак, не станет ли единое иметь части и не окажется ли оно многим, если будет причастно прямой или круглой фигуре?*
>
> Аристотель. *Разумеется.*
>
> Парменид. *Следовательно, оно не будет ни прямым, ни круглым, поскольку на самом деле оно не имеет частей.*
>
> Аристотель. *Совершенно верно.* [137e4–138a1]

Здесь завершается описание возникновения среднего чина богов, называемых умопостигаемо-умными, поскольку выше уже 1133
были описаны все соответствующие ему выходы за пределы единого. Мы уже много раз говорили, что эти боги зависят от единого, и апофатические определения, как было доказано, на самом деле оказываются словно матерями катафатических. Следовательно, совершенно естественно, что, делая данный логический

вывод, <Платон> описывает возвращение всего соответствующего чина и потому вновь обращается к единому и к первым предикатам, отрицаемым в применении к нему. Действительно, если бы единое имело фигуру, то оно было бы многим. Значит, <Платон> соотносит определение «фигура» с предикатом «многое», предстающим в форме «обладающее частями». Он доказывает: все соответствующие роды занимают по отношению к единому положение последующих. Вот какое деление божественных
1134 устроений принято у него. Поэтому он и не удерживается от того, чтобы, прежде чем сформулировать следующие апофатические определения, описать возвращение данного чина; он соотносит между собой предикаты «фигура» и «многое» и указывает на родство всех родов, рассмотренных выше.

Какой именно чин сущих описывают предикаты «прямое» и «округлое», мы подробнее объясним ниже, когда покажем их соответствие умопостигаемо-умным родам всеобщих богов. Ныне же давайте остановимся на том, что и к этому чину единое относить не следует, напротив, необходимо ответить на вопрос, каким образом данный чин наряду со всеми остальными, рассмотренными выше, возникает от единого.

Книга седьмая

Парменид. *И, конечно, будучи таким, оно <еще и>*[1] *не может находиться нигде, ибо оно не может располагаться ни в другом, ни в самом себе.* 1133

Аристотель. *Почему же?* [138a2–3]

Рассуждение переходит к иному, высшему чину умных богов в собственном смысле этого слова. <Платон> апофатически соотносит его с единым, указывая, что единое не располагается нигде, поскольку не будет содержаться ни в одной другой причине, а также находиться в самом себе и принадлежать себе. Однако, прежде чем перейти к силлогизмам, необходимым для доказательства данного тезиса, он вновь сперва формулирует окончательный логический вывод, пока не давая ему какого-либо необходимого, с точки зрения знатоков, обоснования (πρὸ τῶν ἐπιστημονικῶν ἐφόδων) и опираясь лишь на умные интуиции; точно так же он будет поступать на протяжении всего дальнейшего рассмотрения. На то, что он переходит к изучению следующего чина, он со всей определенностью указывает нам, используя слова *«еще»* и *«будучи таким»*. Ведь в отношении <единого> уже было доказано, что оно потусторонне всем промежуточным родам богов; поэтому разве может оно *еще* участвовать в каком бы то ни было умном чине, даже в высшем чине умных богов? Разумеется, обособленное от высших божественных причин вне- 1134
положно располагающемуся вслед за ними.

Вот что нужно сказать по поводу всего данного чина, ибо рассуждение должно вестись последовательно, в порядке, соответствующем действительным предметам. Кое-кто утверждает, будто Платон здесь опровергает то, что было сказано Парменидом о едином в его поэме. Однако мы никак не можем согласиться с этим мнением. В самом деле, <Парменид> там говорит по поводу своего единого:

То же и в том же оно пребывает, собой оставаясь;
Так постоянно и будет, ведь мощно Ананка, сжимая,
Держит в оковах предела, его с двух сторон обнимая,
Чтоб без конца не осталось оно, если можно сказать так[1] 2.

Как на это указывают используемые слова, в приведенной цитате с философской точки зрения анализируется сущее, а вовсе не единое: те же самые предикаты будут рассматриваться во второй гипотезе комментируемого диалога, когда речь пойдет о едином, с которым переплетено сущее. Итак, если в обсуждаемой
1135 первой гипотезе доказывается, что единое не имеет предела, не располагается нигде (ни в самом себе, ни в другом) и не является сущим, то никакого опровержения учения Парменида в этом месте нет, <Платон> лишь добавляет положения, касающиеся единого, пребывающего в недоступной вышине.

Итак, вот какие определения мы должны дать. Необходимо еще упомянуть, что первую причину мы считаем не располагающейся нигде в самом исконном и простом смысле этого слова. Скажем, часто утверждают, что душа не находится нигде, то есть является по преимуществу несоотнесенной (ἄσχετος), поскольку она не располагается ни в чем, стоящем ниже ее, и ее энергия не ограничивается связью с чем-либо последующим, ибо, если бы она была связана с ним, она оказалась бы его придатком. Далее, говорят и о том, что ум не находится нигде, поскольку он на равных основаниях располагается повсюду и присутствует во всем. Поскольку ему свойственно такое присутствие, он тем более не содержится ни в чем участвующем в нем. Еще полагают, что и бог не располагается нигде, раз он обособлен от всех вещей и безучастен; он стоит выше любой общности, всякой соотнесенности и какого бы то ни было сочетания с другим.

Стало быть, как я и сказал, предположение, что небытие нигде свойственно любой из *трех начальствующих ипостасей*[2], совершенно правильно, однако способ небытия нигде оказывается особенным для каждой из них. В самом деле, душа не располагается нигде, но лишь среди следующего за ней, а не просто нигде, ибо она, разумеется, находится в самой себе, поскольку является самодвижной; пребывает она и в собственной причине, так как последняя всегда предвосхищает и единовидно объемлет силу производимого ею на свет. Ум также не располагается нигде — среди следующего за ним; однако он находится в самом себе, ибо оказывается самогипостазирующимся; кроме того, он, разумеет-

[1] *Парменид.* О природе, фр. 8.29–32. [2] *Плотин.* Эннеады, V, 1 (заголовок).

ся, объемлется собственной причиной, говоря на теологическом языке — отеческой. Действительно любой ум есть *ум отца*[1]: либо всеобщего, либо отца той или иной частной триады. И, если угодно, ум располагается в чем-то не только в указанном смысле, но и в другом отношении, ибо он всегда стоит ниже единого и содержится в нем; поэтому утверждение, что ум не находится нигде в собственном смысле этого слова, ложно.

И только единое не располагается нигде вообще. Действительно, оно не может находиться не только в следующем за ним, поскольку обособлено от всех вещей (заметим, что в последу- 1136
ющем не располагаются не только единое, но и ум, и душа, начала, стоящие ниже его), но и в самом себе (ибо оно будучи простым не способно вместить в себя какое-либо множество), а также в предшествующем ему, так как лучше единого нет ничего. Следовательно, единое не находится нигде в первом, более всего исконном смысле этого слова, а всему остальному ненахождение нигде свойственно во втором, поскольку в каком-то отношении это остальное не располагается нигде, а в каком-то — где-то все-таки находится.

И если взглянуть с этой точки зрения на весь чин сущих, обнаружится следующее. Материальные эйдосы пребывают только в другом, принадлежат другому и всегда гипостазируются в чем-то, положенном им в основу. Природы также располагаются в другом (ибо они, погружаясь в тела, в каком-то смысле также находятся в них как в положенном им в основу), однако они уже несут некий отзвук, или призрак, бытия в себе, поскольку оказываются своего рода жизнями и сущностями, и если некие претерпевания будет испытывать какая-то их часть, природы в целом станут сопереживать ей. <Частные> души, раз им всегда присуща некая соотнесенность, располагаются в другом (так как соотнесение с последующим, разумеется, предполагает их бытие в другом), а поскольку они способны возвращаться к себе, они находятся в себе и пребывают в собственной чистоте. Ведь природы направляют любую свою энергию на тела, и что бы они ни делали, их действие обращено на другое, напротив, <частные> души какие-то энергии используют для управления телами, а какие-то — для достижения собственных целей; поэтому они способны возвращаться к себе.

Далее, несоотнесенные души, прежде всего, располагаются в себе, и даже в тех случаях, когда они находятся в чем-то дру-

[1] Халдейские оракулы, фр. 22.1.

гом, таким другим оказывается не последующее, а предшествующее. В самом деле, бытие в другом бывает двух видов, и первое хуже бытия в себе, поскольку предполагает соотнесение предмета, располагающегося в другом, с последующим, а второе — лучше. Первое свойственно в том числе и <частным> душам, существующим в некотором соотношении, а второе берет свое начало с божественных и вообще с несоотнесенных душ. И чему-то бытие в другом присуще как нахождение в предшествующем (ибо все вещи либо целиком пребывают в пределах собственных причин, либо хотя бы не способны выйти за их границы полностью), а чему-то — как пребывание в последующем, коль скоро у этого пребывающего в последующем недостаточно сил для нахождения в предшествующем. И разве не будет необходимости, чтобы все, располагающееся в последующем, пребывало также и в предшествующем?

Со своей стороны, божественные души располагаются только в том, что идет впереди них, например в умах, к которым они
1137 примыкают. Наконец, сам ум находится в самом себе и в предшествующем (я имею в виду, если угодно,— в отце и в силе отца). В самом деле, всему, стоящему ниже него, свойственно бытие в другом. Однако разве может сам он находиться в таком положении? Впрочем, на вопрос, будет ли ум располагаться только в самом себе или также и в другом, мы дадим ответ ниже, когда станем рассматривать самогипостазирующееся [3].

Итак, небытие нигде (ведь как раз таков тот предмет, который мы намеревались изучить), пожалуй, никоим образом не свойственно тому, что обладает бытием в другом, которое хуже бытия в самом себе. Действительно, разве может быть присуще заключенному в соответствующем другом небытие нигде, противоположное бытию где-то? Далее, тому, чему присуще бытие в другом, превосходящее нахождение в себе, небытие нигде до некоторой степени свойственно, однако не в чистом виде, ибо каждый такой предмет все-таки располагается в собственных причинах. И только единое не находится нигде в самом первом и исконном смысле, поскольку не располагается ни в следующем за ним, ибо это ему не положено, ни в предшествующем, коль скоро такого предшествующего не существует, ни в самом себе, поскольку бытие в самом себе для него невозможно вследствие самой его природы. Первый вывод вытекает из несоотносимости единого, второй можно сделать на том основании, что оно является первым, а третий следует из того, что оно — лишь единое и ничто другое. Значит, единое не находится нигде.

Таким образом, сказанное совершенно верно. Теперь необходимо ответить вот на какой вопрос. Будет ли бытие везде лучше и совершеннее, или же, наоборот, хуже небытия нигде? В самом деле, если предположить, что бытие везде лучше небытия нигде, то почему мы не приписываем его первому, поскольку это лучший предикат, а полагаем, что единое не находится нигде, более того, утверждаем: его просто *нет* нигде. Если же бытие везде хуже бытия нигде, то почему в этом случае отказ от промысла не окажется предпочтительнее его осуществления? Действительно, то, что вершит промысел о последующем, должно присутствовать во всех вещах, которые удостаиваются его промышления. Тому же, что не вершит промысел ни о чем, нет необходимости находиться в последующем.

Итак, самое правильное — это дать вот какой ответ. Бытие везде бывает двух видов: бытие в последующем (именно этот смысл мы вкладываем в данный термин, когда утверждаем, что промысел присутствует повсюду, поскольку его не лишено ничто последующее, напротив, благодаря ему, пронизывающему все своими дарами, спасаются, связуются и упорядочиваются все вещи) и бытие во всем вообще — и в предшествующем, и в последующем. По крайней мере, повсюду в строгом смысле этого слова находится то, что располагается и в последующем, и в са- 1138
мом себе, и в предшествующем, поскольку, собственно, перечисленное и есть все. И ныне рассматриваемое небытие нигде как раз и является отрицанием бытия везде в последнем смысле; на это указывает тезис о ненахождении единого ни в самом себе, ни в предшествующем. Такое небытие нигде лучше бытия везде; оно оказывается свойством, присущим одному только единому.

Небытие нигде второго вида является своего рода логическим дополнением к бытию везде, свойственному находящемуся лишь в последующем: вывод, что предмету присуще одно из этих состояний, верен, если истинно предположение, что он находится в другом. Например, сущее не располагается нигде, поскольку присутствует везде. Действительно, то, что находится в каком-то месте, располагается в чем-то, а то, что присутствует равным образом во всех местах, не располагается нигде конкретно. С другой стороны, поскольку сущее не находится нигде, оно присутствует везде. Ведь вследствие своей равной обособленности от всего оно одинаково присутствует во всем, ибо равноудалено от всех вещей.

Стало быть, состояния небытия нигде второго вида и бытия везде рядоположны друг другу, высшее же небытие нигде лучше

бытия везде как такового, оно присуще только единому, поскольку представляет собой отрицание любого бытия в чем-либо. Действительно, будешь ли ты говорить о нахождении в каком-либо месте, о бытии в целом, о бытии в чем-то, свойственном целому, заключенному в частях, о пребывании в своем завершении, о нахождении подчиненного в начальствующем, о присутствии рода в видах или видов в роде, или о пребывании во времени[1],— единому равным образом не присущи все перечисленные виды бытия в чем-либо. В самом деле, место не будет содержать в себе единое, так как если бы последнее находилось в каком-либо месте, оно оказалось бы множеством. Целое не станет охватывать единое, так как последнее не будет частью чего-либо, ибо будучи частью оно было бы частью целого, каковым является единое, обладающее свойствами, ибо любое целое как раз и будет таким единым. Однако единое, обладающее свойствами, испытывает нужду в подлинном едином, коль скоро само оно таковым не будет. Само единое не содержится в своих частях, поскольку не имеет ни одной части и является бесчастным. Ничто другое не будет для него завершением, ибо, как было доказано, оно не обладает концом ни в каком смысле. Единое не располагается в начальствующем, так как уже было показано, что оно не имеет никакого начала. Единое не заключено в чем-либо и в том смысле, в каком род присутствует в видах, поскольку в противном случае оно опять-таки окажется множеством вследствие наличия в нем видов. Единое не находится ни в чем и в том смысле, в каком вид присутствует в роде, ибо не могло бы существовать рода, видом которого оно будет, раз
1139 лучше его нет ничего. Единое не пребывает во времени, так как все сущее во времени, разумеется, является множеством; более того, как будет показано ниже[2], единое даже и не участвует во времени. Следовательно, единое оказывается лучше бытия в чем-либо, в каком бы смысле о таком бытии ни шла речь. И если вывод о бытии единого в чем-либо неверен, что бы под таким бытием ни понималось, истинным, разумеется, оказывается его отрицание, выражающееся в тезисе, что единое не располагается нигде. В самом деле, бытие в чем-либо противоположно небытию нигде, подобно тому как противоположны друг другу предикаты «некто» и «никто». Таким образом, единое не будет располагаться нигде.

---

[1] См.: *Аристотель.* Физика, IV.3, 210a14 и далее. [2] См.: *Платон.* Парменид, 141d4–5.

Итак, вот как обстоит дело. <Платон> со своей стороны делит то, что находится в чем-то на два вида: располагающееся в самом себе и пребывающее в другом. Тем самым он указывает на все перечисленные нами в ходе весьма продолжительного обсуждения способы бытия в чем-то, дабы, показав, что единое не находится ни в самом себе, ни в другом, доказать: единому свойственно небытие нигде. Действительно, если бы оно находилось в чем-то, то, как утверждает <Платон>, пребывало бы либо в самом себе, либо в другом; однако на самом деле оно, конечно, не располагается ни в себе, ни в другом. Следовательно, единое не находится ни в чем; и если оно не будет находиться ни в чем вообще, то не будет располагаться нигде.

После того как доказательство будет доведено до конца, станет ясно: единое обособлено от чина, которому соответствует данный символ — я имею в виду бытие в себе и в другом. На этом основании мы должны прийти к выводу, что ум не есть первое, ибо его собственным признаком как раз и оказывается бытие в себе, познание себя [<...>] [4] и тяга к себе (по преимуществу присущая высшему чину умных богов наряду с обращением к предшествующему), движение к себе, словно внутренний изгиб (τὸ οἷον ἀγκύλον) сущности, подразумевающий ее вечное стремление сомкнуться с собой и охватить себя [5].

Парменид. *Находясь в другом, оно, пожалуй, по кругу охватывалось бы тем, в чем бы оно располагалось, и во многих местах касалось бы его многими своими частями; единому же, бесчастному и не участвующему* 1140 *в круге, невозможно во многих местах по кругу соприкасаться с чем-либо.*

Аристотель. *Невозможно.* [138a3–7]

Доказательство рассматриваемого логического вывода в целом строится примерно так. Единое не располагается ни в самом себе, ни в другом. Однако все то, что находится в чем-либо, должно пребывать либо в самом себе, либо в другом. Следовательно, единое ни в каком смысле не располагается в чем-либо, а раз оно никоим образом не пребывает в чем-либо, оно не находится нигде.

<Платон> доказывает первую посылку следующим образом. Единое не может соприкасаться ни с чем во многих местах. Между тем располагающееся в другом будет во многих местах соприкасаться с ним. Значит, единое не может находиться ни в чем

другом. Кроме того, единое не имеет ни начала, ни конца, оно вообще не является чем-то объемлющим и объемлемым. Однако, если бы оно располагалось в самом себе, оно занимало бы положение отчасти объемлющего, а отчасти — объемлемого. Следовательно, единое не располагается в самом себе. Однако уже было доказано, что единое не находится и в другом. Значит, оно не располагается ни в самом себе, ни в другом. Таковы аподиктические силлогизмы, которые <Платон> строит, исследуя рассматриваемую проблему; при их посредстве он доказывает нам искомое с геометрической точностью, основываясь на посылках, в отношении которых выше уже было достигнуто согласие.

Давайте теперь перейдем к действительным предметам и ответим на вопрос: почему Парменид утверждает, что все вещи, находясь в другом, *по кругу охватываются* тем, в чем они располагаются, и соприкасаются с ним многими способами и во многих местах? Среди наших предшественников некоторые понимали бытие единого в другом частным образом, как нахождение в определенном месте и в некоем вместилище. Их подход, естественно, вполне гармонирует с текстом. В самом деле, находящееся в каком-либо месте соприкасается с последним, а заключенное
1141 в некое вместилище касается его и со всех сторон охватывается им. Действительно, слова «*по кругу*» означают то же самое, что и «со всех сторон»: они указывают на способность объемлющего содержать в себе объемлемое. Стало быть, как утверждают эти люди, в комментируемом пассаже доказывается, что единое не находится в каком-либо месте, коль скоро, располагаясь в определенном месте, оно должно быть многим, поскольку во многих точках соприкасается с тем, что его объемлет; единое же не может быть многим. Однако я со своей стороны мог бы, пожалуй, задать этим людям вопрос: «Да чего удивительного в том, что единое не находится в каком-либо месте? Ведь не было бы ничего священного, если бы оно обладало свойством, присущим даже частным душам. Напротив, свойство, обсуждаемое здесь, должно быть собственным для единого, для причины, стоящей выше всех сущих».

Другие[6], обращая внимание на действительные предметы, утверждали, что здесь отвергается свойство единого быть всеми теми предметами, которые находятся в каком-либо месте. Этот подход совершенно верен. В самом деле, единое, как мы сказали выше, ни в каком смысле не располагается в чем-либо. Однако разве мы могли бы как-то соотнести данный вывод с текстом?

Действительно, существует множество способов бытия в чем-то. Например, утверждают, что точка находится в линии, причем, очевидно, она в этом случае располагается в другом, ибо одно дело — точка, а совсем иное — линия. Однако, несмотря на то что точка находится в другом, она тем не менее не охватывается линией со всех сторон и не касается ее многими своими частями. Конечно, можно было бы возразить на это так: линия все равно охватывает точку со всех сторон — если не в плане ее мерности (διαστηματικῶς)[7], то в каком-то ином смысле, поскольку она объемлет ее собственные признаки. Действительно, точка есть лишь предел, а линия оказывается и пределом, и чем-то еще, так как она представляет собой длину без ширины. Значит, точка непротяженна, однако и линия также в каком-то смысле непротяженна, хотя в некоем другом отношении ей и присуща протяженность.

Вообще же точка и единое не есть одно и то же. Первая с необходимостью является многим, причем не потому что она обладает частями, раз ей присуща некая мерность (в данном отношении она бесчастна), а по той причине, что имеет множество собственных признаков, которые в каком-то отношении будут ее частями. Поскольку линии до некоторой степени присущи те же самые признаки, можно было бы утверждать, что она в данном смысле соприкасается с точкой. То, что единое и точка не есть одно и то же, очевидно и на том основании, что первое есть начало всего, а вторая — только величины. Далее, точка не может 1142 идти впереди единого, поскольку каким-то определенным единым помимо нее оказываются и монада, и не делимый на части промежуток времени. Стало быть, остается лишь предположить, что точка следует за единым и участвует в нем, а не является самим единым. И если это так, нет никаких препятствий, чтобы она имела множество бестелесных собственных признаков, которые также были бы присущи линии и потому словно охватывались бы ею.

Итак, вот какое возражение против названного мнения можно было бы выдвинуть. Однако тем самым мы никак не приближаемся к пониманию, что́ именно Платон называет находящимся в чем-то, на какое сущее он ссылается, когда отрицает нахождение единого где-либо. Поэтому лучше последовать за нашим отцом[8] по самому разумному и безопасному пути и высказать вот какое мнение. <Платон> отрицает применимость к единому тех свойств, которые во второй гипотезе он катафатически приписывает единому сущему, причем любое апофатическое опре-

деление он дает в том же самом смысле, в каком во второй гипотезе формулирует катафатическое. Стало быть, нужно считать, что речь сейчас идет о том же бытии в другом, которое философ станет рассматривать ниже. Так вот, подробно описывая во второй гипотезе соответствующий чин богов, <Платон> утверждает, что ему соответствует нахождение в самом себе и в другом, поскольку боги, относящиеся к данному чину, в каком-то смысле совершают умное возвращение к самим себе, а в каком-то — вечно и монадически пребывают в собственных причинах. В самом деле, такова монада умных богов, в своем высшем превосходстве располагающаяся среди предшествующих ей умопостигаемых богов, однако выказывающая также и умное своеобразие, поскольку действует в самой себе и вокруг себя.

Значит, нахождение в другом здесь означает пребывание в собственной причине и охваченность ею. Располагающееся в другом, в своей причине, естественно, многими способами и во многих частях соприкасается с ней. В самом деле, поскольку оно объемлется последней, то оказывается чем-то более частным, нежели она, а все частное множественнее своей причины, большей по охвату. Точнее, располагающееся в другом, будучи множественным, в своих разнообразных силах соприкасается с охватывающим его, причем так, как это свойственно каждой его силе. Именно на это и указывают слова *«во многих местах»*: умное при посредстве тех или иных своих сил так или иначе объединяется с умопостигаемым, идущим впереди него.

Далее, умный чин сущих является многим еще и потому, что наряду с определением «бытие в другом» ему соответствует предикат «бытие в самом себе». Ведь он участвует в умопостигаемом
1143 множестве и обладает частями, коль скоро, находясь в предшествующих ему причинах, причастен промежуточным родам; также в каком-то смысле он оказывается округлым, раз участвует в низшем чине этих промежуточных родов (здесь я имею в виду соответствующий такому чину предикат «фигура»). Вот почему высший умный чин является не просто единым, а <единым> многим; он не бесчастен, а обладает частями; он не потусторонен любой фигуре, но имеет форму круга. И, поскольку он оказывается многим, он может во многих точках *соприкасаться* с тем, что идет впереди него; поскольку он обладает частями, он образует с ним общность *во многих местах* и по-разному; поскольку он имеет фигуру, он охватывается *по кругу*, ибо все обладающее фигурой содержится в том, благодаря чему оно эту фигуру имеет.

Напротив, единое не обладает частями и не причастно округлой фигуре. Поэтому впереди него не может располагаться причина, во многих местах по кругу соприкасающаяся с ним, наоборот, оно само оказывается потусторонним всему, поскольку нет такой причины, которая была бы лучше него. В самом деле, не может существовать ничего, что соприкасалось бы с ним *по кругу*, причем еще и *во многих местах*, поскольку оно оказывается единым, бесчастным и не участвующем в круге. Действительно, <Платон> упоминает все определения (точнее «многое», «обладающее частями» и «причастное кругу»), соответствующие тому чину сущих, которому мы приписываем предикат «бытие в самом себе и в другом». Ведь данный чин является *многим*, поскольку соотносится с умопостигаемым единством; он *обладает частями*; он *участвует в круге*, ибо последующее должно быть причастным идущему впереди него. Во всяком случае, даже когда данный чин именуется монадой, речь идет о монаде, располагающейся среди умного, которая по сравнению с умопостигаемыми монадами оказывается множеством. Когда утверждается, что он есть целое и неделимое, последние будут таковыми умным образом, по крайней мере, с нашей точки зрения, и хотя обладание частями в применении к данному чину отрицается, если сравнить его с умопостигаемой целостностью, получится, что он имеет части. Хотя этот чин и именуется бесфигурным, раз данная бесфигурность располагается среди умного, он, разумеется, должен участвовать в фигуре, предшествующей ему.

Следовательно, в применении к единому необходимо абстрагироваться и от этого высшего умного чина и утверждать: единое в числе прочего является и его причиной. Действительно, все чины вместе взятые гипостазируются благодаря единому, причине всех сущих, стоящей надо всеми ними. Напротив, у самого единого нет какой-либо причины. Ведь если бы у него была причина, то, разумеется, она шла бы впереди него и должна была бы быть причиной величайших и прекраснейших качеств всего 1144
последующего, ибо высшие причины оказываются для стоящего ниже них подателями высших благ.

Однако если принять такое допущение, то каким будут обладать сущие более божественным качеством, нежели единое и единство? В самом деле, именно такое лучшее качество должно было бы быть следствием высшей причины, которая, как мы предполагаем, находится по ту сторону единого. И если такая причина не дарует ничего следующему за ней, значит, она бесплодна и не образует общности с вещами. Мы даже не сможем

узнать о ее существовании, поскольку не будем обладать какой-либо общностью с ней. В самом деле, все мы, естественно, исследуем единое и обращаемся к нему, того же, что привело бы нас в соприкосновение с гипотетической высшей причиной, мы постигнуть не можем, раз благодаря ей в нашем чине ничего не появляется. А если данная причина дарует нечто сущим, то это нечто не могло бы, пожалуй, быть худшим, чем дары единого, ибо не положено, чтобы лучшее было причиной худшего. И если считать, что ее дары будут лучше даров единого, то нужно учесть: ничего лучше единого невозможно даже вообразить, поскольку все остальное именуется лучшим или худшим в силу большего или меньшего участия в едином. Само лучшее оказывается таковым вследствие своей причастности ему.

И вообще — единое не изучалось бы всеми столь ревностно, если бы мы могли постигнуть нечто лучшее, нежели оно; мы тогда не стремились бы к единому, полностью пренебрегая всем остальным и не обращая особого внимания даже на справедливое и прекрасное — а ведь ныне мы не придаем им слишком большого значения, ибо полностью сосредоточены на рассмотрении единого. Итак, если, устремляясь к единому, мы пренебрегаем всем остальным, а единое никогда не оставляем без внимания ради чего-либо другого, то единое, естественно, будет чем-то наисвященнейшим; оно будет связывать и сохранять все, по крайней мере, в нашем представлении. Следовательно, единое является первым подателем единства для всего, а значит, первым среди всего. Значит, нет никакой причины, которая была бы лучше простого единого.

Таким образом, единое не располагается в другом. При этом рассматриваемое его небытие в другом не будет чем-то малозначимым, каково небытие в другом, свойственное душам и вообще последующему. Далее, на основании сказанного ясно, что единое не происходит от какой-либо причины. То же, что оно лучше самогипостазирующегося (если, конечно, здесь речь идет о самогипостазирующемся), доказывается при посредстве нижеследующих рассуждений.

1145 Парменид. *Далее, находясь в себе, оно будет окружать нечто — не что иное, как самое себя,— если только оно действительно станет располагаться в себе, ибо невозможно, чтобы нечто находилось в чем-либо и не было им окружено.*

Аристотель. *Конечно, невозможно.* [138a7–b2]

В данном пассаже разбирается вторая часть второй посылки. В самом деле, утверждение, что все, находящееся в чем-либо, располагается или в самом себе, или в другом, безусловно, истинно и потому повторять его не нужно. Ведь, если нечто находится в чем-либо, оно, разумеется, либо пребывает в себе самом, либо нет, а значит, располагается в другом. Следовательно, если бы единое находилось в чем-то, последнее было бы или самим единым, или другим. И поскольку <Платон> как будто со вздохом облегчения, выдержав паузу, сказал, что единое не находится ни в другом, ни в самом себе (причем на первое место он поставил доказательство тезиса, что единое не располагается в другом, и лишь сейчас показывает, что оно также не пребывает и в самом себе), стало быть, в этом мы находим еще одно подтверждение нашему утверждению, что он начинает рассуждение с отрицания более почтенного предиката. Действительно, бытие в другом, которое он имеет в виду, более значимо, нежели бытие в себе, коль скоро пребывание в собственной причине всегда лучше нахождения в себе.

Таков общий замысел <Платона>. Тезис, что единое не находится в самом себе, он доказывает следующим образом. Единое, будучи таковым, разумеется, не может отчасти охватывать себя, а отчасти — охватываться собой. Напротив, все находящееся в себе отчасти охватывает себя, а отчасти охватывается собой. Следовательно, единое не располагается в себе. Вот каково рассуждение в целом. Одну из двух приведенных посылок мы рассмотрим ниже, когда ее сформулирует сам Платон. А сейчас давайте объясним, почему находящееся в себе отчасти охватывает себя, а отчасти охватывается собой. Дабы дать правильный ответ, необходимо сперва рассмотреть, что́ именно означает действие «охватывать» и что такое охватывающее.

Итак, давайте будем считать, что в самом себе располагается все, оказывающееся собственной причиной, то есть самогипостазирующееся. Действительно, нам не следует присоединяться к мнению тех, кто утверждает, будто все появляющееся на свет возникает как результат чего-то другого, выступающего в качестве его причины. Напротив, подобно тому как мы обычно предпосылаем самодвижное инодвижному, точно так же впереди 1146
производимого на свет другим необходимо ставить самогипостазирующееся. Ведь если существует ведущее себя к совершенству, значит есть и другое — порождающее себя. И если самогипостазирующееся существует, оно, очевидно, производит себя на свет и производится на свет собой же. В самом деле, именно таким

свойством будет обладать гипостазирующее самое себя и самородное. Когда я использую здесь слово «самогипостазирующееся», я отнюдь не имею в виду, что предмет, обладающий соответствующим свойством, не может производить на свет ничего другого, помимо самого себя (напомним: некоторые придерживаются мнения, будто первое является самогипостазирующимся, поскольку оно заведомо не имеет никакой причины, кроме себя; более того, эти люди дерзают утверждать, что, поскольку первое не обладает причиной, его наличное бытие оказывается чем-то самопроизвольно возникшим). Я лишь говорю, что оно порождает самое себя[9] — хотя бы и в числе прочего.

Стало быть, поскольку объемлющая сила всегда в качестве причины охватывает порождаемое ею, необходимо, чтобы производящее себя на свет охватывало себя в той мере, в какой оно является причиной, и охватывалось собой постольку, поскольку оно обусловлено собой как причиной. И если под располагающимся в другом мы понимаем производимое на свет другой, лучшей, причиной, то по поводу находящегося в себе необходимо сказать: соответствующий предмет оказывается самородным, он порождается самим собой[10]. И подобно тому как располагающееся в другом охватывается собственной причиной, точно так же находящееся в самом себе будет охватываться собой и потому окажется охватывающим и связующим самое себя. Значит, одно и то же окажется одновременно и связующим, и связуемым, а также охватывающим и охватываемым, ибо связующее себя будет себя также и охватывать.

Вот что мы должны сказать по поводу действительных предметов. И если обратиться к тексту, нужно отметить следующее. Слова *«не что иное, как самое себя,— если только оно действительно станет располагаться в себе»* можно, пожалуй, сделать более понятными, добавив связку «причем». Тогда они будут звучать примерно так: «Причем не что иное, как самое себя,— если только оно действительно станет располагаться в себе». Ведь, если нечто находится в самом себе, оно охватывает именно самого себя, но не что-либо другое,— и таково самогипостазирующееся. Некоторые приписывали эти слова другому персонажу, Аристотелю, поддакивающему в такт рассуждению Парменида. Далее, утверждали эти люди, Парменид продолжает: *«Ибо невозможно,*
1147 *чтобы нечто находилось в чем-либо и не было им окружено»*. Хотя бы это и было так, как мы показали выше, подобное изменение текста не играет никакой роли для понимания действительных предметов.

Итак, мы должны продолжить рассмотрение рассуждения Платона.

> Парменид. *Следовательно, окружающее будет чем-то одним, а окружаемое — другим, ибо одно и то же целое, конечно, не сможет одновременно претерпевать и вызывать оба состояния, и, таким образом, единое было бы уже не одним, а двумя.*
>
> Аристотель. *Но ведь этого быть не может.* [138b2–5]

Весь силлогизм, как было сказано выше, выглядит примерно так. Единое не может состоять одновременно из чего-то окружающего и окружаемого, ибо тогда оно оказалось бы двумя вместо одного. Напротив, сущее в себе обладает одной частью как чем-то объемлющим и другой — как объемлемым. Следовательно, единое не будет располагаться в себе. <Платон> выше уже дал пояснения по поводу второй посылки. В данном пассаже он добавляет анализ и первой, и второй посылок, дабы завершить логический вывод, посвященный рассматриваемому предмету. В самом деле, если окружающее — это что-то одно, а окружаемое — другое, то единое не будет одновременно окружающим себя и окружаемым собой, ибо тогда оно должно было бы в каком-то смысле оказаться двумя, а не одним. И если бы единое находилось в себе, то в нем имелось бы то, что окружает, и то, что окружается. И впрямь — располагающееся в себе должно быть, по крайней мере, диадой, так как окружающее есть иное окружаемому, поскольку одно и то же в целом и в одном и том же отношении не способно разом и окружать, и быть окружаемым.

Стало быть, вот как рассуждает <Платон>. Давайте рассмотрим каждое выдвинутое им положение. Итак, в первую очередь мы должны дать ответ на вопрос, почему *целое, конечно, не сможет одновременно претерпевать и вызывать оба состояния,* ибо это утверждение <Платон> принимает как самоочевидное, с которым согласились бы все. Что же, приняв подобное допущение, мы уже не смогли бы приписать душе никакой самодвижности? Ведь в самодвижных предметах как раз и нет одной части, которая была бы движущей, и другой, которая оказалась бы движимой, напротив, любой такой предмет как целое выступает одновременно и как движущее, и как движущееся — мы это доказали со всей возможной строгостью в другом нашем сочинении[(1)][11].

Значит, по возможности необходимо выяснить, в каком смысле
1148 оба эти положения оказываются истинными.

Так вот, давайте определим, что душевные силы бывают двух видов: порождающие и возвращающие душу к самой себе[12]. Такие различия душевных признаков, насколько нам известно, свойственны даже богам. И порождающие силы начинают свое действие с самой души и производят на свет ее собственную жизнь, а уже вслед за ней — ту, которая привходит в тела и располагается в положенном в основу. Возвращающие силы замыкают жизненный круг души на ней самой и соотносят ее с умом, идущим впереди нее. Порождающие силы приводят к возникновению душевной жизни, которая в свой черед бывает двух видов: пребывающей и выходящей за свои пределы, причем последняя подразумевает животворение существ в нашем мире. Точно так же и возвращающие силы обусловливают возвращение души двух видов: к самой себе и к уму, потустороннему ей.

Стало быть, вот каковы две душевные силы, порождающие собственным для них образом жизнь как нечто целое. Любая душа участвует в них обоих, поскольку они всегда пронизывают друг друга и действуют совместно. Именно по этой причине обычно утверждают, что любая душа порождает себя, ибо она вся и в целом участвует в собственных порождающих силах, и то же касается ее участия в силах, возвращающих ее к себе. Далее, порождающее начало в ней не будет неподвластным возвращению, а возвращающее — бесплодным, раз эти ее начала причастны друг другу.

Таким образом, можно, пожалуй, сделать вывод, что оба рассуждения истинны: и то, в котором доказывается способность души к самопорождению, и приведенное здесь, гласящее, что ни одна вещь не в состоянии одновременно как целое и действовать, и претерпевать. Ведь порождающая сила оказывается чем-то <одним, а порождаемая жизнь — другим>[13], и даже если производящее на свет и появляющееся объединяются между собой, все равно наряду с единством им присуща также инаковость, вследствие которой подобный объединенный предмет не может оставаться немножественным. Действительно, он будет появляться на свет как целое, однако таковым окажется отнюдь не в том же смысле, в каком является порождающим, ибо, когда речь идет, скажем, о порождающем начале души, на самом деле какая-то одна ее часть порождает, а другая — рождается; то

(1) См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 17.

же самое происходит и в космосе, где, как мы утверждаем, небо порождает и вершит демиургию, а подлунные вещи рождаются. И когда рождается и порождает не часть, а целое, порождение 1149 и рождение происходят отнюдь не одновременно. А если целое действует и претерпевает в одно и то же время, то действует оно в одном отношении, а претерпевает в другом. Действительно, что́ получилось бы, если бы, например, нагревающее само охлаждалось, а отбеливающее чернело? Вот почему, предвидя возможные возражения, <Платон>, добиваясь по возможности строгости в изложении, использует в комментируемом пассаже слова *«целое»*, *«одновременно»* и *«одно и то же»*, дабы не показалось, будто речь здесь идет о том, что рассматриваемый предмет в одной своей части действует, а в другой — претерпевает, или в один момент времени действует, а в другой — претерпевает, или же как что-то одно действует, а как иное — претерпевает.

Вот почему <Платон> указывает, что самодвижное, как и все сущее в себе, участвует в диаде и в самом себе не является чем-то одним; на основании сказанного это вполне очевидно. Напротив, во-первых, в едином не может быть никакой двойственности, поскольку утверждается, что оно не является никаким множеством, а диада есть исток и причина множества, она в каком-то смысле содержит в себе все последнее в целом. Во-вторых, бытие в себе с необходимостью подразумевает различение в располагающемся в себе предмете чего-то окружающего и чего-то окружаемого. Однако уже было доказано, что в едином нет ничего подобного, ибо оно не может окружать части ни в качестве целого, ни будучи некоей определенной фигурой, участвующей в фигуре как таковой; а ведь лишь в этих случаях оно отчасти могло бы окружать себя, а отчасти — быть окружаемым. Выше было отвергнуто предположение, будто единое обладает частями, и, следовательно, хотя ранее не было доказано, что единое само по себе не участвует в диаде, на основании сказанного сейчас можно было бы, пожалуй, прийти к такому выводу. Вот почему Парменид без всяких оговорок воспользовался данной посылкой в своем рассуждении.

Я полагаю, все остальные тезисы, выдвинутые в комментируемом пассаже и основанные на вышесказанном, заслуживают полного доверия. Платон доказывает необходимость рассмотрения предмета, который был надлежащим образом проанализирован некоторыми его последователями, хотя большинство из них существование этого предмета и отвергало, невзирая на то что они, как и другие, стремились прослыть мистами Платона

и его учениками. Действительно, кое-кто считал должным доказывать, будто первое является самогипостазирующимся. Эти люди утверждали, что, подобно тому как самодвижное оказывается началом движущегося, самогипостазирующееся выступает началом гипостазирующегося[14] под действием чего-то другого. И поскольку все вещи существуют вслед за первым и благодаря первому, стало быть, первое есть самогипостазирующееся в собственном смысле этого слова, поскольку оно не обладает сво-
1150 ей ипостасью благодаря чему-либо другому; как полагали эти люди, все вещи гипостазируются либо сами по себе, либо при посредстве каких-то других.

Некоторые с юношеской дерзостью называли первое даже самодвижным[15], переходя к такому представлению о нем на основании допущения о его бытии самогипостазирующимся, поскольку эти два определения родственны. Однако все самодвижное должно пребывать в движении; поэтому оно, разумеется, не может быть единым в собственном смысле этого слова, а должно оказаться множеством. Далее, все самогипостазирующееся с необходимостью содержит в себе нечто лучшее и худшее. В самом деле, лучшим оно оказывается в той мере, в какой гипостазирует самое себя, а худшим — поскольку оно есть нечто гипостазирующееся. Напротив, единое во всех отношениях неделимо и немножественно, ибо оно не будет никаким множеством: ни объединенным, ни разделенным. Ведь если бы оно было разделенным множеством, то оказалось бы многим и не было бы единым, а если бы оно было объединенным, то прежде него должно было бы существовать нечто иное, что объединяло бы его. Действительно, объединенное есть единое, обладающее свойствами, а не единое как таковое; это было доказано элейским гостем (1). Итак, если самогипостазирующееся в каком-то смысле всегда будет делимым, а единое неделимо, значит, единое не должно быть самогипостазирующимся. Напротив, оно окажется причиной всех самогипостазирующихся предметов, поскольку благодаря ему спасается все: и то, что происходит от самого себя, и то, что гипостазируется иным.

Другие[16] вслед за Платоном утверждали, что первое лучше самогипостазирующегося, как оно лучше любой отеческой и порождающей причины вследствие своей обособленности от всякой силы,— и это при том, что Платон словно вопиет: первое является п р и ч и н о й *всего прекрасного* (2). Однако такой причи-

(1) См.: *Платон.* Софист, 245a5–6. (2) *Платон.* Письма, II, 312e2–3.

ной оно оказывается отнюдь не благодаря использованию некой силы, при посредстве которой и производит на свет все вещи[17]. Действительно, любая сила гипостазирует то, что она гипостазирует, во второй черед, после самой себя. А среди тех предметов, которые следуют за единым, одни располагаются ближе к нему, появляются от него неизреченно и таинственно[18], они обладают по отношению ко всем сущим отеческим и порождающим достоинством и производит другое от самого себя благодаря своим силам; поскольку самогипостазирующиеся сущие являются чем-то порождающим, они обладают несравнимой с единым множественностью. Напротив, другие, уже разделяющиеся и превращающиеся во множество, в самих себе обретают силу,
принадлежащую самогипостазирующимся, и отчасти оказыва- 1151
ются порождением первых действующих причин, а отчасти — появляются на свет от самих себя. Такие вещи зависят от отеческих и порождающих причин, относящихся к чину эйдосов и восходящих к единому, стоящему выше любой подобной причины. Единое же непознаваемо производит из себя на свет все сущие в согласии с их началами.

И если дело обстоит именно так, все самогипостазирующееся, очевидно, производит на свет и другое, ибо самогипостазирующиеся сущие не будут ни первыми, ни последними. То же, что оказывается причиной чего-то другого, но не производит на свет самое себя, бывает двух видов: оно может быть лучше или хуже, чем самогипостазирующееся. Таково порождающее. Среди же появляющегося на свет от некоей производящей его причины в первый черед возникает самогипостазирующееся, которое, хотя и возникает, но самородно[19], ибо оно порождает самое себя. Второе — это зависящее от некоей гипостазирующей его причины, которая оказывается ему иной; оно не способно произвести на свет самое себя и возникнуть благодаря самому себе. Этому чину сущих свойствен выход за свои пределы, начинающийся в высших чинах и заканчивающийся в низших. В самом деле, если существует то, что рождается благодаря чему-то другому, а не самому себе, и оно оказывается низшим, и если что-то порождает и самое себя, и другое, то прежде рождающего себя должно существовать нечто, порождающее другое. Действительно, большее по своему охвату стоит ближе к началам, и если бы мы задались вопросом, где в самом первом смысле располагается тождественное, порождающее себя, то мы сказали бы: там, где впервые появляется энергия. Энергия же в первом смысле соответствует сущему, подобно тому как сила — генаде, пред-

шествующей сущему, а наличное бытие — тому, что идет впереди даже такой генады, поскольку первое сущее производит на свет самое себя, причем в сущностном плане, в умном же смысле оно рождает третье после самого себя, а в жизненном — второе.

> Парменид. *Следовательно, единое не находится нигде, поскольку оно не располагается ни в самом себе, ни в другом.*
>
> Аристотель. *Не находится.* [138b5–6]

В точности, как в геометрии, <Платон> при рассмотрении
1152 каждой теоремы сперва формулирует посылку, затем проводит доказательство, а в заключение делает логический вывод. Когда он формулирует посылку, он словно подражает совокупной и покоящейся энергии[20] ума; когда он проводит доказательство, он словно воспроизводит его выход за свои пределы, разворачивающий его в виде множества мыслей, а когда делает логический вывод, он повторяет возвращение ума в его движении по кругу к своему началу и обретение любой умной энергией единого совершенства. Поступая примерно так при рассмотрении предшествующих теорем, он в точности следует такому плану как раз в данном случае. В самом деле, собственным признаком исследуемого им здесь божественного чина являются принадлежность самому себе и пребывание в предшествующем. Поэтому <Платон>, проводя логическое рассмотрение, в данном случае воспроизводит его нахождение в самом себе, а, делая логический вывод и возвращаясь при его посредстве к началу рассуждения,— бытие в другом.

> Парменид. *А вот взгляни: может ли оно, находясь в таком положении, покоиться или двигаться?*
>
> Аристотель. *Почему бы и нет?* [138b7–8]

<Платон> переходит к следующей проблеме и дает вот какое апофатическое определение: единое не движется и не покоится. Как раз такие свойства Парменид катафатически описывает в своей поэме, причем там его рассуждения совершенно естественны, поскольку он проводит философский анализ единого сущего; точно так же и сам <Платон> будет катафатически приписывать соответствующие предикаты единому во второй гипотезе. Итак, в своей поэме <Парменид> говорит:

Цельнозвучаще, бездрожно, уже нерожденно[1] [21], —

и:

Все ж неподвижно, в пределах великих оков[2], —

и:

То же и в том же оно пребывает, само полагаясь[3], —

и:

Так, не колеблясь, оно в свой черед пребывает[4].

А иногда так:

Мыслить и быть там одно означает и то же[5], —

и:

Ибо без сущего, сказано все о котором должно быть,
Ты не нашел бы мышленья...[6]
Словно наличное, вечно постигни в уме что исчезло[7].

Итак, в последних приведенных своих стихах <Парменид>
располагает в сущем мышление, а значит, несомненно, соглашается с тем, что ему свойственно движение хотя бы одного рода:
мыслительное. О движении этого типа знает и Платон. В самом 1153
деле, он-то как раз и выдвинул утверждение, что ум без движения даже представить себе невозможно[8]. Стало быть, если в едином сущем, согласно Пармениду, располагается мышление, то в нем заключается и движение, коль скоро с мышлением, разумеется, сосуществует жизнь, а все живущее в силу присущей ему жизни движется.

Напротив, в первых процитированных стихах <Парменид>, без сомнения, утверждает, что единое сущее неподвижно: он называет его бездрожным и пребывающим и потому неподвижным. Точно так же и Платон говорит о том, что там, где находится ум, имеется не только движение, но и покой[9]. Оба эти философа приписывают обладание соответствующими свойствами единому сущему, как это будет явствовать из второй гипотезы. Заметим, что отрицание движения и покоя у единого,

---

[1] *Парменид.* О природе, фр. 8.4. [2] Там же, фр. 8.26. [3] Там же, фр. 8.29. [4] Там же, фр. 8.30. [5] Там же, фр. 3. [6] Там же, фр. 8.35–36. [7] Там же, фр. 4.1. [8] См.: *Платон.* Законы, X, 897c5 и далее. [9] См.: *Платон.* Софист, 249b12–c4.

пожалуй, никак не опровергает учение Парменида, а может восприниматься как своего рода дополнение к нему, почерпнутое из совершенно другой философии — посвященной подлинному единому.

Впрочем, мы уже неоднократно упоминали об этом выше. Ныне же, чтобы сформулировать наше собственное понимание обсуждаемых предметов, давайте скажем следующее. Можно выделить три умных чина. Отвергнув в применении к единому предикат «бытие в самом себе и в другом», описывающий первый из них, <Платон> тем самым доказывает, что единое располагается выше чина, которому этот предикат соответствует. Отрицая же в комментируемом пассаже предикаты «движение» и «покой», он переходит от умной монады к другому, животворящему, чину и доказывает: единое обособлено и от него. Стало быть, мы должны, рассмотрев идиомы данного чина, доказать, что единое стоит выше также и его собственных признаков[22]. Так вот, предикатами животворящей божественности[23] оказываются движение и покой. Первое в явном виде представляет истоки жизни, а второй в устойчивости обосновывает обособленность самой жизни от собственных потоков. Значит, если бы
1154 мы доказали, что единое стоит выше любого покоя и всякого движения, мы тем самым пришли бы к выводу о его внеположности всей жизненной последовательности.

Впрочем, об этом речь пойдет ниже. На то, что в применении к единому необходимо отрицать не только физическое движение, <Платон> указывает, когда говорит: *«Следовательно, единое не движется ни одним видом движения»*[1]. И если, согласно его воззрениям, любая энергия есть движение, то единое предшествует энергии, а значит, и силе, ибо в противном случае при отсутствии энергии ему была бы свойственна несовершенная и бездеятельная сила; вот какие выводы необходимо сделать. Действительно, нужно, чтобы все вещи, происходящие от единого, обладали теми же свойствами, что и само единое, подобно тому как появляющиеся от сущего имеют одинаковые предикаты с самим сущим. Но материя-то бездеятельна, ибо действующее всегда должно воздействовать либо на себя, либо на другое. Между тем и она, будучи чем-то единым, происходит от единого. Следовательно, единому, пожалуй, не могла бы быть присуща энергия, а значит, и сила, напротив, оно может выступать только как само единое.

---

[1] *Платон*. Парменид, 139а2–3.

Мы еще объясним позднее, основываясь на принципах логического следования, по какой причине <Платон> предпослал рассмотрение движения и покоя исследованию тождественного и иного. Ныне же давайте обратимся к действительным предметам и скажем: движение и покой всегда усматриваются в сущностях и в энергиях сущих. В самом деле, сущностный выход за свои пределы должен быть движением, а обоснованность в собственных причинах — покоем, ибо любое сущее, разумеется, всегда выходит за свои пределы и тем не менее пребывает в них. Значит, поскольку движение и покой есть сущностные причины, они стоят впереди тождественности и инаковости. Действительно, сущие делаются тождественными или иными после того, как вышли за пределы своих причин, хотя бы в каком-то смысле и оставаясь пребывающими в них. Вообще говоря, иными сущие становятся благодаря выходу за свои пределы, а тождественными — вследствие возвращения в состояние пребывания. Поэтому движение и покой будут идти впереди тождественности и инаковости, поскольку они соответствуют более ранним стадиям выхода за свои пределы.

Именно по этой причине <Платон> в «Софисте» располагает движение и покой непосредственно вслед за сущим, а уже после них ставит тождественное и иное[1]. Ведь сущее оказы- 1155
вается монадическим, ибо нет ничего такого, что было бы ему противоположным, движение — диадическим, поскольку любой выход за свои пределы берет начало в чем-то и где-то завершается, покой — триадическим, коль скоро он подразумевает возвращение и обоснованность в собственных причинах, реализующиеся после выхода за свои пределы, тождественность — тетрадической, так как тетрада есть первое равнопротяженное (ταυτομήκης) число, а инаковость — пентадной, поскольку в пентаде четное и нечетное разделены и никак не смешаны.

Стало быть, вот что нужно сказать по поводу теории действительных предметов. Чуть ниже мы дадим дополнительные пояснения относительно логики рассмотрения проблем именно в той последовательности, которая представлена у <Платона>.

Парменид. *Потому что, двигаясь, оно, разумеется, либо перемещалось бы, либо изменялось бы, ибо других видов движения не существует.*

Аристотель. *Да.* [138b8–c1]

---

[1] См.: *Платон.* Софист, 254d4–255a2.

Для выяснения того, движется единое или нет (а именно на этот вопрос мы должны дать ответ в первую очередь), следует разделить все движения на виды. Как мы знаем, <Платон> делит их на виды и в «Законах», причем там видов оказывается всесовершенное число — декада: существует восемь претерпевательных движений, действующее и при этом нуждающееся в наличии неких отличных друг от друга движущего и движущегося (и такое движение присуще чему-то, что будет своего рода их единством), и, наконец, такое действующее, которое берет начало с самого себя; такое движение свойственно чему-то одному, оказывающемуся одновременно и движущимся, и движущим[1]; это одновременно и движущееся, и движущее <Платон> обычно называет самодвижным.

Ныне же больше подходит другое, общее деление, не отклоняющее нас от цели (от рассуждения о божественном) и не обращающее к рассмотрению физических проблем. Итак, какие общие виды движения, отличные от двух упомянутых, мы могли бы еще назвать? Ведь то, что под эти два вида подпадают не только телесные, но и все бестелесные движения, подчеркнул сам <Платон>: *«Ибо других видов движения не существует»*. И когда мы станем обсуждать душевные или умные движения, мы должны выяснить, в каком смысле они подпадают под один из этих видов: перемещение и изменение. Очевидно, обоими движениями будет обладать животворящий род богов в целом, коль скоро, согласно учению Платона, любая жизнь есть движение[2], а вся-
1156 кое движение, как показывает настоящее рассуждение, восходит к двум названным его видам.

Стало быть, давайте рассмотрим все движущееся. Обсудим в первую очередь тела. Все изменяющее их действует либо в отношении какой-то части тела, либо в плане внешнего обстояния последнего. Например, когда тело меняет одно свое местоположение на другое, оно претерпевает изменение в смысле сопутствующих ему внешних обстоятельств, а когда оно возникает или гибнет, растет или уменьшается, соединяется или разделяется, изменяется нечто в нем самом: считается, что тело в каком-то отношении *само* возникает, гибнет и испытывает все остальные состояния. Так вот, изменение в отношении внешних обстоятельств называется *перемещением*, ибо движение в этом случае всегда имеет пространственный аспект, поскольку таким внешним обстоятельством для тел оказывается только их место-

---

[1] См.: *Платон*. Законы, X, 894b8–d2. [2] Ср.: Там же, X, 895d7–10.

положение. Напротив, любое движение в какой-то части тела именуется изменением, рождается ли соответствующее тело или гибнет, растет ли оно или уменьшается, составляется или распадается.

Тело, движущееся в пространстве, само ни в коем случае не становится чем-либо другим. Разумеется, подобное движение свойственно даже божественным телам, обладающим сущностной неизменностью. И впрямь — они также будут двигаться, поскольку пребывание в одном и том же, тождественном, состоянии свойственно только наибожественнейшему среди всего, а *природа тела,* как мы знаем из «Политика», *не относится к этому чину*[1]. Однако божественные тела, первые среди зримого, обладают неизбывной (ἀΐδιον) ипостасью. В самом деле, первое в каждом чине сохраняет форму идущего впереди него[24]; поэтому такие тела движутся, но движением только того вида, при котором сущность движущегося остается неизменной.

Вот каково тело, движущееся в пространстве. То же, которое меняется в какой-то своей части, всегда становится другим. Такое движение по преимуществу свойственно материальным эйдосам — этому нас учит «Тимей»[2]. Как раз по этой причине собственным признаком присущих таким эйдосам изменений оказывается некое отчуждение (ἀλλοῖον), ибо эти эйдосы всегда привходят в нечто другое или покидают его.

Стало быть, сказанное совершенно очевидно, когда речь идет о телесных движениях: все они, разумеется, могут быть описаны в терминах «перемещение» и «изменение». Сократ в «Теэтете» рассматривает только такие движения, поскольку там он пытается опровергнуть учение Гераклита и потому обращает внимание 1157
на деление лишь телесных движений[3].

Переходя к душам, давайте выдвинем следующее положение: применительно к ним также можно, пожалуй, придерживаться мнения, что им отчасти свойственно пространственное перемещение, а отчасти — изменение. Действительно, в той мере, в какой они принимают тот или иной зримый облик (ибо, касаясь в своем мышлении разнообразных эйдосов, они уподобляются собственному для них умопостигаемому), и в той степени, в какой они сами в некотором смысле оказываются многообразными (так как они участвуют в энергиях мыслимого ими, всегда все новых и новых, и вместе с этим мыслимым приходят в некото-

---

[1] *Платон.* Политик, 269d6–7. [2] См.: *Платон.* Тимей, 50b7–c6. [3] См.: *Платон.* Теэтет, 181c6–d3.

рое состояние), — так вот, я полагаю, в описанной мере душам свойственно изменение.

С другой стороны, поскольку души движутся по кругу подле умопостигаемого места, прежде пройдя путь через всю ширь эйдосов[(1)], которая находится вне их и со всех сторон охватывает их, они в некотором смысле перемещаются в пространстве. Платон в «Федре» демонстрирует свое знание об *умопостигаемом месте*[(2)][25] и называет действие, совершающееся после достижения его душами, *движением по кругу и кругообращением*[(3)]. Значит, душам также свойственно изменение и перемещение в пространстве. И, изменяясь в жизненном плане (ибо как раз в этом смысле они и приходят в некоторое особое состояние, созерцая зрелища горнего мира и уподобляясь им), в познавательном отношении они переходят от одного умопостигаемого к другому, словно двигаясь в пространстве, и кружат в потоке посвященных ему мыслей, постоянно возвращаясь к одним и тем же предметам.

Итак, самое правильное — это сказать: души предвосхищают в себе п р и ч и н ы изменения и пространственного перехода. И если ты взглянешь на многократно воспетый ум[26], ты обнаружишь, что и в нем присутствуют умные парадигмы изменения и пространственного перемещения. Ум всегда участвует в природе мыслимого, когда он мыслит нечто; поэтому он словно превращается в мыслимое им умопостигаемое. Мысля, он делается другим даже в плане своего умного своеобразия. Действительно, часто говорят, что сам факт сопричастности изменяет состояние участвующего в какой-либо природе, а ум причастен умопостигаемому, но не наоборот.

1158 Вместе с тем, поскольку ум всегда мыслит одно и то же, причем одинаково и неизменно, а также действует словно вокруг собственного умопостигаемого центра, он предвосхищает в себе парадигму кругового движения, совершающегося в нашем мире. Так, сам <Платон> в «Законах» уподобил его движение вращению *выточенного волчка*[(4)], поскольку ум движется тождественно, одинаково и вокруг одного и того же, словно такой волчок. Действительно, в нем, как говорят, совершаются хороводные пляски и проходят процессии[27], однако не такие, как в душах, напротив[28], эти пляски и процессии происходят так, как подобает единой, простой и совокупной энергии ума.

---

(1) См.: *Платон.* Федр, 246e4–247c2. (2) Там же, 247c3. (3) См.: Там же, 247d4–5. (4) *Платон.* Законы, X, 898a4.

Итак, мы могли бы, пожалуй, прийти к выводу: любое движение будет либо изменением, либо перемещением — вне зависимости от того, происходит ли оно умным образом в случае ума, душевным — когда речь идет о душе, и телесным и частным — в чувственно воспринимаемом мире. Таким образом, не следует удивляться, что <Парменид> упомянул только о двух названных видах движения, ибо любое движение всегда подпадает под один из них.

Кроме того, не нужно на том основании, что он не упомянул о самодвижном, приходить к выводу о самодвижности единого. Действительно, <Платон> ниже ясно говорит: *«Единое не движется ни одним видом движения»* [1]. Поэтому смешно было бы считать единое самодвижным. Оно не может быть многим, обладать частями и находиться в самом себе <и в другом>, самодвижное же всегда будет чем-то, одновременно движущим и движущимся, причем одна его часть будет движущим, а другая — движущимся. Стало быть, самодвижным будет не просто единое, а единое, обладающее свойствами, которому наряду с единством присуща и множественность.

Далее, ни Сократ, выделивший такие же виды движения в «Теэтете» [2], ни Парменид в комментируемом диалоге не оставили без внимания ни одного вида движения, хотя в первом случае речь идет лишь о телесном, а во втором — обо всем движении вообще. Напротив, при помощи данной диады видов <Парменид> описывает ту же декаду движений, о которой речь идет в «Законах» [3].

> Парменид. *Изменяясь же по сравнению с самим собой, единое, вероятно, уже не сможет быть единым.*
>
> Аристотель. *Не сможет.*
>
> Парменид. *Следовательно, оно не движется путем изменения.*
>
> Аристотель. *Похоже, нет.* [138с1–4]

<Платон> начал с ответа на вопрос о том, движется ли единое. 1159
С этой целью он разделил все движения на два вида: изменение и перемещение. Доказав, что единое не изменяется и не перемещается, в заключение он делает логический вывод: единое не движется. Ведь оно не изменяется и не перемещается, а все дви-

---

(1) *Платон.* Парменид, 139а2–3. (2) См.: *Платон.* Теэтет, 181с6–d3. (3) См.: *Платон.* Законы, X, 894b8–d2.

жущееся либо изменяется, либо перемещается. Следовательно, единое не движется.

Итак, на какой основе мы построим первое доказательство неизменности единого? Безусловно, если бы оно изменялось, то содержало бы в себе множество. Ведь даже если бы оно начинало изменение с самого себя, в завершение оно, разумеется, превратилось бы во множество, подобно тому как сущее, изменяясь, переходит в не-сущее. И если бы единое оставалось самим собой, а изменялась какая-то его составляющая, то, конечно же, и тогда оно оказалось бы уже не единым, а множеством, ибо оно было бы и положенным в основу, и изменяющимся; однако выше было показано, что единое никоим образом не участвует во множестве.

И душа, меняющаяся в движении вокруг сущих, должна быть множеством, ибо она будет уподобляться то одним сущим, то другим, словно умащивая себя жизненным своеобразием, приводящим ее в соприкосновение с каждым из них. И ум, точно так же стремящийся к умопостигаемому и участвующий в нем, оставаясь умом, обретает множественность, поскольку становится и остается таким же по своему числу, как и все предметы, образующие умопостигаемое множество. Значит, и единое, если бы оно изменялось, оставаясь единым (ведь и среди названных предметов первый не перестает быть душой, а второй — умом), но при этом участвуя в чем-то другом по сравнению с единым, было бы уже не только единым.

Однако душа становится умной, принимая участие в природе ума, а ум оказывается умопостигаемым, когда мыслит себя, ибо в этом случае он выступает не только как ум, но и как умопостигаемое, мыслимое им. Стало быть, если бы единое менялось, оно было бы не только единым, оно добавляло бы к себе нечто другое по сравнению с единым, и это не допускало бы сохранения его единства. И тем более единое делалось бы не-единым, если бы оно изменялось само и под влиянием себя. Действительно, все изменяющееся с необходимостью превращается в то, чем оно не является. Следовательно, единое не изменяется, так как в противном случае оно будет либо превращаться во что-то другое, либо, оставаясь собой, оказываться не единым, а многим: отчасти изменяющим себя, а отчасти — положенным в основу этого изменения.

Впрочем, Платон не дал сколько-нибудь подробного истол-
1160 кования выдвинутому тезису, поскольку выше он уже признал
ложным представление, будто единое может обладать частями

или являться множеством. Он упомянул здесь только, что единое не будет изменяться, поскольку в противном случае оно перестало бы быть единым.

> П а р м е н и д. *А не будет ли оно двигаться путем перемещения?*
> А р и с т о т е л ь. *Может быть.*
> П а р м е н и д. *Однако если бы единое перемещалось, то оно либо вращалось бы по одному и тому же кругу, либо меняло бы одно местоположение на другое.*
> А р и с т о т е л ь. *Разумеется.* [138с4–6]

<Платон> переходит к другому виду движения — к перемещению. Он доказывает, что и этим способом единое не движется. Сперва он делит перемещение на вращение вокруг одного и того же центра и на переход из одного места в другое. В самом деле, все движущееся в пространстве либо сохраняет одно и то же местоположение, как целое оставаясь неподвижным, а двигаясь лишь в своих частях, либо перемещается и в целом, и в частях, занимая всякий раз новое место. Действительно, возможны четыре случая: *[1]* нечто оказывается каждый раз в новом месте и движется и в целом, и в частях; *[2]* нечто не движется ни в целом, ни в частях; *[3]* нечто движется в целом, но не в частях; *[4]* нечто перемещается в частях, а в целом — нет.

Среди этих четырех вариантов один, при котором нечто движется как целое, в то время как его части остаются на месте, невозможен ни в каком случае, ибо вместе с целым всегда перемещаются и части, из которых оно состоит. Тот вариант, при котором не движутся ни целое, ни части, описывает покоящиеся предметы. Значит, остается либо, чтобы целое не перемещалось, а его части двигались, либо, чтобы перемещались и целое, и части. Первое подразумевает сферическое или цилиндрическое вращение, при котором перемещающийся предмет движется вокруг собственной оси, а второе описывает переход из одного места в другое; в этом случае целое, оставляя прежнее место, будет занимать новое.

Итак, деление перемещения на названные <Платоном> виды, на основании сказанного, очевидно. Давайте теперь рассмотрим эти два вида движения на примере не только чувственно воспринимаемого, то есть движения неба по кругу и перемещения подлунных вещей в качестве целых, но и того, что потусто- 1161
ронне им. Действительно, частная душа в своих перемещениях

вверх и вниз и в переходах в одной и той же плоскости всегда несет в себе некую парадигму движений, соответствующих целым, а ум в своей неуклонной обращенности к умопостигаемому оказывается предтечей могучего движения по кругу, причем это касается не только ума, но и любой божественной души, в своей хороводной пляске вокруг ума вовлекаемой в собственное для него бестелесное кругообращение.

Потому-то, как мы уже говорили[1], афинский гость в «Законах» в образной форме и сопоставил энергию ума с кружением *выточенного волчка*[2]. Впрочем, и сам исторический Парменид, называя сущее подобным сфере[3] и говоря, что оно мыслит[4], очевидно, сравнивает его мышление со сферическим движением. Тимей же уподобляет выход души за свои пределы в плане протяженности замкнутым кругам и один такой круг помещает внутри, а другой снаружи; оба круга он соотносит с демиургической причиной, а также связывает с демиургическим выходом за свои пределы, предшествующим телам[5]. Теологи также знают о бестелесном круговращении. Скажем, эллинский теолог говорит о первом и таинственном боге, предшествующем Фанету:

...он, бесконечный, по кругу
Неутомимо несется... [6]

Оракулы же сообщают, что *всяческие истоки и начала всегда кружат и пребывают в немедлительном вихре*[7]. В самом деле, по-
1162 скольку всем вещам, перемещающимся по кругу, присущ покой, смешанный с движением, естественно, речь идет о том, что истоки всегда пребывают в кругообращении; при посредстве же слова «немедлительный» обозначена их нематериальность.

Следовательно, мы приходим к выводу, что двумя описанными движениями могут обладать и нематериальные предметы. Единое не станет двигаться, как это будет показано, поскольку оно стоит выше любого движения, а не потому что в каком-то отношении оно оказывается неподвижным, а в каком-то — движущимся.

Парменид. *Итак, необходимо, чтобы, вращаясь по кругу, оно совершало поступательное движение относительно некоей середины и обладало другими своими*

---

[1] См.: Наст. соч., 1158.1–12. [2] *Платон.* Законы, X, 898a4. [3] См.: *Парменид.* О природе, фр. 8.43. [4] Ср.: Там же, фр. 8.35–36. [5] См.: *Платон.* Тимей, 36c1–d7. [6] Орфика, фр. 71. [7] Халдейские оракулы, фр. 49.3–4.

частями, вращающимися вокруг этой середины. Однако разве могло бы то, что не обладает серединой и частями, каким-либо образом двигаться по кругу относительно середины?

Аристотель. *Ни в коем случае.* [138c6–d2]

Разделив перемещение на два вида, <Платон> доказывает, что единое не движется ни одним из них: ни в смысле круговращения его частей, ни в плане изменения своего местоположения в качестве целого. Начинает он с доказательства отсутствия у единого движения в смысле круговращения его частей. В самом деле, движение этого вида предполагает наличие у движущегося середины и перемещающихся вокруг нее краев; сам движущийся предмет в одном смысле (как целое) остается на месте, а в другом — перемещается, поскольку части его меняют свое местоположение. Напротив, единое не является целым и не обладает частями; нет в нем ни какой-либо середины, ни краев. Стало быть, разве могло бы перемещаться по кругу то, чему не присущ ни один из собственных признаков круговращения?

Вот какой логический вывод был сделан в комментируемом пассаже, как говорится, с геометрической строгостью. В связи же 1163
с текстом необходимо отметить следующее. Слова *«совершало поступательное движение относительно некоей середины»*, естественно, указывают на сферу, ибо именно ее кругообращение совершается вокруг некоего центра. Ведь, когда последний приходит в движение, перемещается вся сфера в целом, а когда он остается на месте, остальное целое движется вокруг него, своего очага и хранителя. Как раз это-то и имеет в виду мудрец в «Политике», утверждая, что Всё *ступает на крошечной ступне* [1], — так он называет центр.

Для объяснения слов *«и обладало другими своими частями, вращающимися вокруг этой середины»* следовало бы их немного переиначить, дабы получилась фраза: «И все вращающееся должно обладать другими своими частями, каковыми являются части, движущиеся вокруг середины». В самом деле, движутся только части, а целое остается на месте.

Сказав: *«То, что не обладает серединой и частями»*, — <Платон,> очевидно, противопоставил середину частям, исходя из неявного предположения, что середина частью не является. Действительно, середина есть нечто иное по сравнению со всеми остальны-

---

[1] *Платон.* Политик, 270a8.

ми частями движущегося <по кругу>, поскольку она остается на месте, в то время как те перемещаются.

Слова *«двигаться по кругу относительно этой середины»* означают примерно следующее: «Находиться вне середины, перемещаться относительно нее, а не по направлению к ней (ибо перемещение по направлению к чему-то свойственно предметам, движущимся по прямой), и вращаться, со всех сторон окружая середину». В самом деле, предметы, движущиеся по прямой, перемещаются либо по направлению к середине, либо от середины, и только по поводу вращающегося, пожалуй, можно сказать, что оно движется вокруг середины. <Платон> уже упоминал, что вращающееся должно обладать частями, перемещающимися вокруг середины, однако здесь он выразился иначе: вращающееся движется по кругу относительно середины, поскольку оно словно плывет[29] на ней и <при попытке совершения прямолинейного движения> отклоняется к ней вследствие притяжения к своему основанию, в качестве которого выступает середина. Однако, может быть, слова *«относительно этой середины»*, сказанные по поводу того, что движется по кругу, имеют несколько иной смысл: движущееся ступает к этому центру и потому движется по кругу, причем, как было сказано в «Политике», *ступает на крошечной ступне*[1], ибо в одном отношении оно остается на месте, а в другом — вращаться вокруг середины. Чуть выше <Платон> дал следующее определение: *«Вращаясь по кругу, оно совершало поступательное движение относительно некоей середины»*.

1164 Вот что нужно сказать по поводу текста. А теперь давайте перейдем к следующим рассуждениям Платона.

Парменид. *Но, может быть, оно, меняя свое место, оказывается то там, то здесь, и движется таким способом?*

Аристотель. *Это так, если, конечно, оно должно двигаться.*

Парменид. *Однако не пришли ли мы к выводу, что ему невозможно находиться в чем-либо?*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *И, следовательно, оказаться в чем-то ему тем более невозможно?*

Аристотель. *Не понимаю, почему.*

---

[1] *Платон.* Политик, 270a8.

Парменид. *Если нечто оказывается в чем-то, то разве нет необходимости, чтобы, пока оно еще только появляется в этом чем-то, оно в нем еще не находилось, но и не располагалось бы полностью вне его, коль скоро оно оказывается в нем?*

Аристотель. *Это необходимо.*

Парменид. *Значит, если что-то другое на это и способно, то таковым могло бы быть лишь нечто, обладающее частями. Ведь тогда в том, в чем оно появляется, могла бы располагаться какая-то одна часть, а другая находилась бы вовне. То же, что не обладает частями, никоим образом не может одновременно как целое находиться и внутри, и вне чего-либо.*

Аристотель. *Правда.*

Парменид. *А для того, что не обладает частями и не является целым, разве не будет тем более невозможно оказываться где-то, поскольку оно не появляется в нем ни своей частью, ни целиком?*

Аристотель. *Кажется.* [138d2–e7]

Таково движение последнего вида, совершая которое движущееся как целое перемещается из одного места в другое. В рамках комментируемого пассажа предстоит показать, что единому никоим образом не может быть присуще движение этого вида. <Парменид> вновь доказывает этот тезис на основании выводов, сделанных выше. В самом деле, мы отрицали в применении к единому бытие в чем-либо и доказывали, что оно не находится нигде. Все же, движущееся из одного места в другое как целое, в каждый момент находится в чем-либо. Следовательно, единое не движется от места к месту как целое.

То, что единое не может при переходе из одного места в другое оказываться в чем-либо, также ясно. Действительно, целое всегда располагается либо в одном из двух мест, либо вне их, либо отчасти в одном, а отчасти в другом. Однако, если бы перемещающееся целое находилось вне обоих мест, между которыми оно перемещается, не располагаясь в них, оно не могло бы переходить из одного места в другое. И, если бы целое пребывало в том или ином месте, оно опять-таки не могло бы перейти из того места, в котором находилось ранее, в то, в котором будет 1165
располагаться потом. Стало быть, раз перемещающееся целое отчасти должно находится в одном месте, а отчасти — в другом, то ему необходимо быть делимым на части. Единое же таковым

ни в коей мере не является. Следовательно, оно не может оказываться в чем-либо, ибо тогда оно должно быть делимым на части, и <уже не было бы единым; поскольку же, напротив, оно неделимо, оно>[30] как целое будет располагаться либо вне обоих мест, либо в одном из них, что невозможно. Значит, единое не перемещается.

То, что переход единого из одного места в другое, скажем так, еще более невозможен, чем его бытие в чем-либо, очевидно. В самом деле, ты мог бы, пожалуй взять любое сущее, как целое располагающееся не вне и не внутри чего-либо и одновременно и вне, и внутри этого нечто (последнее имеют в виду, когда о душе и об уме говорят, что они находятся и в космосе, и за его пределами). Целое же привходить во что-либо, но при этом не находиться ни вне, ни внутри его, не может. Следовательно, оказываться в чем-то <для единого> еще более невозможно, чем находиться где-либо, поскольку единое, способное оказываться где-то, должно быть целым и обладать частями.

Стало быть, если бы мы учли, что душа, причем не только наша, но и божественная, содержит в себе причину перемещения, раз ей свойственно подобное движение, мы должны были бы прийти к выводу о ее делимости и о том, что, поскольку она содержит в себе различные логосы, она словно останавливается в той или иной точке в согласии с каждым из них; значит, душа не будет только целым в качестве чего-то, лишь испытывающего воздействие, и не станет находиться во всех отношениях вне какого-либо места. Действительно, она не остается целой и совокупной в своих мыслях, как это свойственно уму, когда тот порождает свои мысли, ибо ей по природе не свойственно созерцать собственное мышление в совокупности.

Тем не менее душа не полностью обособлена от ума. Следуя различным его мыслям, она некоторым образом привходит в разные его эйдосы и словно поселяет собственное мышление в уме, ибо последний подходит для нее как некое место. Вот почему Тимей не удержался от упоминания о том, что душа рождена(1)[31]. При этом он имел в виду ее делимость. В самом деле, мышлению души не присуща целокупность, свойственная мыслям ума, а вся ее энергия оказывается становящейся, и ее мысли обретают сущность в изменении. Как раз поэтому в душевном чине берет свое начало время, отмеряющее первые энергии души.

---

(1) Ср.: *Платон*. Тимей, 34c4–5.

Стало быть, парадигму движения по кругу в чистом виде, похоже, содержит в себе ум, поскольку его центром оказывается сущее, пребывающее в нем, а его многочисленные выходы 1166
за пределы этого сущего, его *Гестии*[1], совершаются словно по прямым, исходящим из этого центра; все умные энергии, мыслящие начала <сущих>[32] и самого сущего есть своего рода единая поверхность ума, объемлющая и то, что исходит из центра, и сам центр. Божественная душа содержит в себе парадигмы и перемещения по прямой, и круговращения, поскольку первым способом она движется к умопостигаемому месту, а вторым — когда, оставаясь как целая на месте, она кружит подле умопостигаемого и обходит его по кругу, ибо она всегда обосновывает в нем себя как целое и в качестве мыслимого[33]. Наконец, частная душа благодаря своим поступательным движениям, очевидно, в явном виде представляет бестелесную причину движения по прямой, а в тех своих перемещениях, которые соответствуют возвращению — причину вращения.

> Парменид. *Итак, единое не меняет места, двигаясь куда-либо и появляясь в чем-нибудь, оно не вращается на одном месте и не изменяется.*
>
> Аристотель. *Похоже, нет.*
>
> Парменид. *Следовательно, единое не движется ни одним видом движения.*
>
> Аристотель. *Несомненно.* [138e7–139a3]

В данном пассаже <Платон> соединяет все сделанные выше логические выводы, которые относятся к движению, и, вновь перечислив их по отдельности, формулирует единое и совокупное заключение, касающееся всех их. При посредстве такого краткого повторения некоторых моментов рассуждения он наставляет нас вот в каком отношении: необходимо, составив для себя общее представление о едином, всегда соединять между собой множество в некую общность и исследовать части, опираясь на понятие целого. В самом деле, части, на которые он выше разделил движение, вычленив три его вида: изменение, вращение и перемещение, и в применении к каждой из которых сделал вывод, что единое таким способом не движется,— так вот, все эти части он сейчас и перечислил: единое *не движется куда-либо, не вращается* и *не изменяется*. Заметим, что перечислил он эти

---

[1] *Платон.* Федр, 247a1.

виды движения в надлежащем порядке и сперва назвал рассмотренный только сейчас, а затем — те, о которых речь шла выше.
1167 Тем самым он привел конец в соприкосновение с началом и замкнул умный круг; он также сделал общий логический вывод, подытоживающий все предшествующие: *«Единое не движется ни одним видом движения»*. И ты вновь видишь [1], что <Платон> формулирует посылку и логический вывод в общем, а доказательства посвящает отдельным частям такого вывода. Действительно, мысли, пребывая и возвращаясь, словно соединяют множество, выходя же за свои пределы, они разделяют целое на части, а единое — на соответствующее ему число.

То, что я сказал, относится ко всему изложению <Платона> в целом. Поскольку некоторые обычно высказывают недоумение по поводу его рассуждений, в которых отрицается возможность движения единого, давайте теперь кратко ответим на возникающие у этих людей вопросы.

Итак, они утверждают, что первое, разумеется, должно воздействовать на последующее, ибо оно дарует всем вещам единство и оказывается причиной любого единичного эйдоса, выступающего среди сущих в качестве предмета участия. Стало быть, что́ препятствует назвать такое его воздействие движением? А вот что, отвечу я. Энергию никак нельзя ставить впереди сущности, не следует и вообще приписывать первому обладание какой-либо энергией. В самом деле, все действующее, разумеется, способно осуществлять свое действие. Таким образом, те, кто станет рассуждать о наличии у первого энергии, должны будут приписать ему обладание еще и силой. А поскольку единому тогда будут присущи сила и энергия, у нас вновь получится, что в нем станет располагаться множество, и оно уже не будет единым.

Мы со своей стороны (давайте теперь выскажем наше собственное мнение) утверждаем, что даже непосредственно примыкающее к единому оказывается лучше любой силы, ибо как раз такое примыкающее ее и гипостазирует; тем более это касается энергии. Действительно, разве наличное бытие первой триады умопостигаемого не окажется потусторонним любым силе и энергии? Следовательно, насколько выше этого первого умопостигаемого стоит единое, возвышающееся над любым наличным бытием, как мы полагаем, настолько же само такое умопостигаемое лучше энергии; стало быть, мы не должны удивляться,

---

[1] См.: Наст. соч., 1151.39 и далее.

что все происходит от единого, в то время как оно само не совершает каких-либо действий. Ведь у любой вещи, производящей на свет потомство при помощи действия, подобное свойство, похоже, должно иметься, ибо ей присуща некая несовершенная сила; напротив, куда выше располагается то, что порождает последующее благодаря лишь своему бытию, и, значит, бездеятельное в своем творчестве.

Как раз последним способом душа и животворит все, во что 1168
привходит: она дарует жизнь всему, способному обладать ею, потому что сама оказывается жизнью и не обладает какой-либо энергией, иной по сравнению с жизнью, напротив, она и есть сама жизнь. И ум гипостазирует все следующее за ним благодаря своему бытию, вследствие того что он есть, а не потому что обладает чем-то еще — энергией, которая даровала бы бытие тому, чему ум его предоставляет. А поскольку ум не только творит благодаря своему бытию, но и, будучи умом, мыслит то, что творит, и душа познает все, что она животворит при посредстве собственной жизни, стало быть, могло бы показаться, будто и ум, и душа созидают при помощи познавательной энергии. Однако в согласии с истиной созидают они *наряду* с познавательной энергией, а не при ее посредстве. И даже если не рассматривать эту энергию и утверждать, что душа является лишь жизнью, а ум — только умом, все равно — и душа, и ум должны будут производить на свет то же самое, что они порождали бы, если бы одновременно совершали познавательное действие. И если даже они производят на свет нечто благодаря собственному бытию, то уж тем более единое, идущее впереди них, вследствие своего наличия в качестве единого, безусловно, будет порождать все, не испытывая никакой нужды в энергии, следующей за бытием.

В самом деле, если бы единое порождало что-либо при помощи энергии, тогда нужно было бы дать ответ на вопрос: когда единое действует, гипостазирует ли оно собственную энергию или нет? И если единое ее не гипостазирует, то первых начал окажется два: единое и его энергия, и они будут отличаться друг от друга. А если единое ее гипостазирует, то оно должно гипостазировать энергию как таковую прежде любой отдельной энергии, ибо в противном случае мы уйдем в бесконечность, все время предпосылая энергии энергию. Таким образом, получится, что единое производит на свет саму энергию прежде какой-либо определенной энергии. И если дело обстоит именно так, то нет ничего удивительного, что причина всех вещей в этом

смысле идет впереди любой энергии — разумеется, если кто-нибудь не захочет назвать энергией то первое, что происходит от единого прежде какой-либо определенной энергии; мы, созерцая вещи в нашем мире, часто как раз это и имеем в виду, когда называем порождения энергиями их создателя. И если бы кто-нибудь согласился со сказанным, то он со всей очевидностью признал бы следующее: энергия не будет располагаться в самом <производящем>, она окажется чем-то следующим за ним. Стало быть, единое гипостазирует первое, что оно создает, не испытывая нужды в какой-либо энергии, и точно так же, не прибегая к энергии, оно создает и все остальное.

И если мы используем слова «гипостазирует» и «производит
1169 на свет», описывающие некие действия, то удивляться этому не следует. Ведь мы распространяем на единое имена, относящиеся к сущим, и как раз поэтому-то и даем внеэнергийному сиянию, отблеск которого падает благодаря ему на все вещи, имя, основываясь на понятии «энергия». И, мне кажется, демонический Аристотель[34] как раз в силу названных причин, стремясь сохранить представление о немножественности первого самого по себе, назвал его лишь целевой причиной всех вещей, дабы, приписывая первому создание всего, не оказаться вынужденным говорить о наличии у него энергии, направленной на следующее за ним. Ведь если оно есть только целевая причина, то все действует по отношению к нему, оно же само не воздействует ни на что.

Парменид. *Однако мы утверждаем также, что единое не может находиться где-либо.*

Аристотель. *Утверждаем.*

Парменид. *Следовательно, единое никогда не находится в том же самом месте.*

Аристотель. *Почему?*

Парменид. *Потому что в этом случае оно, пожалуй, уже находилось бы в другом месте точно так же, как и в том же самом.*

Аристотель. *Конечно.*

Парменид. *Однако для единого невозможно находиться ни в самом себе, ни в другом.*

Аристотель. *Невозможно.*

Парменид. *Следовательно, единое никогда ни располагается в том же самом.*

Аристотель. *Похоже, нет.*

Парменид. *Но то, что никогда не находится в том же самом месте, не сохраняет спокойствия и не стоит на месте.*

Аристотель. *Да, это невозможно.*

Парменид. *Следовательно, единое, по-видимому, не покоится и не движется.*

Аристотель. *Похоже, нет.* [139a3–b3]

Согласно общему замыслу, который был положен в основу настоящего рассуждения, сперва нужно было доказать, что единое не нуждается ни в покое, ни в движении и является чем-то потусторонним им, их причиной. В самом деле, определение, что единое не покоится и не движется, имеет отнюдь не тот же смысл, что и в случае, когда его дают материи, ибо последняя участвует во всех соответствующих предикатах вплоть до состояния пустой мнимости, а единое стоит выше обоих названных свойств, ибо как раз благодаря ему-то соответствующие роды сущих и появляются. Ведь, как утверждал один из наших предшественников[35], поскольку единое не покоится, сущее пребывает в движении, а так как единое не движется, сущее покоится, ибо в своей неподвижности оно подражает отсутствию движения у единого, а когда действует — тому, что единое стоит выше покоя и обоснованности в самом себе; в отношении обоих этих качеств вместе взятых сущее уподобляется единому, которое ни покоящимся, ни движущимся не является.

Итак, вот каков предмет доказательства. Разделив соответст- 1170
вующие проблемы, в ходе рассуждения <Парменид> сперва при помощи силлогизмов, обсуждавшихся выше, доказывает, что единое не движется, а затем при посредстве рассматриваемых сейчас показывает, что оно не покоится. Ход его мысли примерно следующий. Все покоящееся находится в одном и том же месте, а движущееся в каждый момент располагается в ином эйдосе или месте. Все пребывающее в себе находится где-то, ибо все находящееся в том, в чем оно располагается, пребывает где-то. Следовательно, все покоящееся покоится в каком-либо месте. Например, жизненное покоящееся находится в самом себе, а телесное — в другом. Ни то, что располагается в себе, ни то, что пребывает в другом, разумеется, не может не находиться в чем-либо. Если же все покоящееся располагается в чем-либо, то, если обратить исходную посылку в ее противоположность, нужно прийти к выводу, что не находящееся в чем-либо не покоится. Стало быть, если единое не располагается ни в чем (это уже

было доказано), а не находящееся в чем-либо — не покоится, то, разумеется, единое не покоится.

Именно этот логический вывод <Парменид> и сделал в последнюю очередь. Когда он сказал: *«Однако мы утверждаем также, что единое не может находиться где-либо»*,— он тем самым сформулировал малую посылку. Вместе с тем во фразе *«следовательно, единое никогда ни располагается в том же самом»* он описал большую. Логический вывод вытекает из обеих таких посылок. Действительно, большая посылка — это та, что не находящееся в чем-либо не располагается и в том же самом; данное умозаключение <Парменид> обосновывает ниже, после того как его собеседник спросил: *«Почему?»*. Тем самым он попросил назвать ему также и большую посылку. Как раз формулируя ее, Парменид и добавил: *«Следовательно, единое никогда ни располагается в том же самом»*. Этот его вывод ничуть не отличается от другого: «Следовательно, единое не есть то, что когда-либо располагается в том же самом». Последний вывод делается на основании обоих посылок, после того как они были упомянуты, и потому рассуждение в целом приобретает следующий вид: единое не находится в чем-либо, а не располагающееся в чем-либо никогда не пребывает в одном и том же. Затем <Парменид> добавляет второе рассуждение: единое никогда не находится в одном и том же, а никогда не находящееся в одном и том же не покоится. Следовательно единое не покоится.

<Парменид> добавил: *«И не сохраняет спокойствия»*. Покоится, очевидно, лишь получающее основание в чем-то другом,
1171 а сохраняет спокойствие способное пребывать в себе. Применимость к единому обоих определений отрицается, поскольку, как было показано, оно не находится ни в другом, <ни в самом себе>. Стало быть, будет ли идти речь о воспеваемом мудрецами умном морском спокойствии[36], о мистической гавани[37] или об отеческом молчании[38],— единое, несомненно, обособлено от всех подобных состояний, поскольку оно потусторонне и энергии, и молчанию, и спокойствию, и всем вместе взятым воспеваемым символам устойчивости среди сущих. Таким образом, при посредстве данных рассуждений <Платон> показал, что единое не покоится. Далее, следующий логический вывод он сделал, дабы подвести итог сказанному: *единое не движется и не покоится*. Тем самым в заключительной части всего рассуждения он повторил исходную формулу[39].

Кто-нибудь мог бы задать нам еще один вызывающий трудности вопрос. То, что единое не движется и не покоится, можно

считать строго доказанным. Действительно, кто оказался бы в силах опровергнуть приведенные доказательства? Однако ничто не препятствует тому, чтобы назвать единое *самим* покоем или движением.

Дабы дать надлежащий ответ на данный вопрос, мы должны вспомнить уже неоднократно упоминавшееся выше общее правило, касающееся соотнесения единого с противопоставляемыми друг другу предметами. Если взять две любые противоположности, *[1]* единое не является ими обоими вместе взятыми, ибо, если бы оно было ими, оно оказалось бы не-единым и впереди него должно было бы располагаться то, что смешало бы противоположности; *[2]* оно не является только лучшей из противоположностей, поскольку, если бы это было так, с ним соотносилось бы нечто, противоречащее ему, причем последнее оказалось бы не-единым; будучи не-единым, вследствие лишенности единого, оно станет образовываться из беспредельно-бесконечного; *[3]* оно не будет и худшей противоположностью, так как, если бы оно ею оказалось, имелось бы нечто, что лучше единого, и это лучшее в свой черед также оказалось бы состоящим из беспредельно-бесконечного.

Следует упомянуть также, что первые покой и движение, как и любое сущее, начинают свои действия с самих себя: сам покой будет покоиться, а движение двигаться. Стало быть, одно и то же рассуждение станет относиться к тому, что единое не движется и что оно не является движением-в-себе, а также к тому, что единое не покоится и что оно не есть покой. Действительно, покой покоится отнюдь не потому, что он участвует в каком-то другом покое, а потому, что он принадлежит себе и в себе полагает начало собственной силе, дарующей ему устойчивость.
Ведь сам покой не покоится в другом, а движение не движется 1172
в другом, напротив, покой покоится в самом себе, движение же как таковое движется в самом себе. Ведь разве не будут оба они, раз они лучше <покоя и движения,> находящихся в другом, принадлежать самим себе и действовать в отношении самих себя? Следовательно, единое должно идти впереди и самого движения, и любого движущегося предмета, и самого покоя, и всякой покоящейся вещи.

Таким образом, даже если бы кто-нибудь предположил, будто единое есть нечто более всего основательное среди покоящегося и энергичное среди движущегося, мы не приняли бы его рассуждений, ибо превосходные степени сопричастностей не отрицают наличия самих сопричастностей как таковых, они лишь

подчеркивают их. Значит, если единое вообще не покоится, то оно не будет и более всего основательным, поскольку либо сама его основательность окажется только именем, не связанным с подлинным эйдосом, либо слово «основательность» будет описывать нечто совершенно неподвижное. Тогда покой станет приписываться тому, что, вообще говоря, в собственном смысле этого слова не покоится. И если единое как таковое не движется, то оно не будет и самым энергичным. Действительно, если последнее определение не указывает ни на что, то оно и не гласит ничего в отношении единого. Если же речь идет о чем-то, более всего участвующем в движении, то единое вовсе не будет самым энергичным. Ведь, согласно Платону, энергия есть своего рода движение, даже если, по мнению других философов, она и будет чем-то, отличным от движения. Между тем мы только что доказали: единое предшествует любой энергии и не нуждается в ней ни само по себе, ни в целях порождения потомства.

> Парменид. *Далее, оно не будет тождественным ни иному, ни самому себе, и вместе с тем оно не могло бы, пожалуй, быть иным самому себе или иному.*
> Аристотель. *Как это?* [139b4–5]

<Платон> продолжает рассматривать все то, что в «Софисте» он назвал родами сущего[(1)], а здесь понимает как символы божественных умных чинов. Он доказывает, что единое, будучи причиной так называемых сверхотрицаний[40], само тем не менее не причастно ни одному из них и не является одним среди них. Он стремится, абстрагировавшись от всех упоминаемых предикатов, показать, что единое потусторонне умному устроению в целом. Скажем, при посредстве названных сейчас предикатов (тождественное и иное самому себе и другому) мы даем
1173 характеристику всему демиургическому устроению[41], предшествующее мы описываем как животворящее, а идущее впереди того считаем высшим чином умных богов. В свой черед рассматриваемое здесь определение будет более всего подходить для демиургического чина в том его виде, в каком он описывается и в платонизме, и в учениях всех остальных теологов.

Впрочем, некоторые испытывают в данной связи определенные трудности[42], связанные с тем, что эти люди понимают перечисляемые <Платоном> предикаты (движение и покой, тождест-

---

(1) См.: *Платон.* Софист, 254d4.

венное и иное) в узкофилософском смысле и не обращают внимания, что здесь исследуется их применимость к первому единому, а вовсе не к сущему, и на то, что, подобно тому как число всегда оказывается двойственным (на равных основаниях сверхсущностным и сущностным), точно так же и любой изучаемый предикат в первую очередь соответствует генадам и уже потом — сущим, ибо все такие предикаты выступают не только как роды или виды сущего, но и как символы божественных чинов и самосовершенных устроений. В самом деле, если бы <Платон> здесь рассматривал виды сущих, то разве стал бы он отрицать в применении к единому лишь перечисленные виды, а не все, какие только есть? Почему, если это так, он не упомянул обо всех видах?

Итак, как я уже сказал, некоторые соотносят названные предикаты с родами сущего и утверждают, будто они соответствуют <всем его устроениям>[43], ибо они выступают как роды всех сущих, в каком бы отношении последние таковыми ни были, и пронизывают все. Однако это не так: первое сущее лишь производит на свет все такие роды. В той мере, в какой оно уже вышло за пределы сверхсущностного, оно является сущностью; поскольку оно подобно своему прародителю, то обладает вместо единства тождественностью; так как оно отличается от единого и оказывается не-единым, ему присуща инаковость. Действительно, там, где располагается тождественность, присутствует и инаковость, поскольку раз единство утрачено даже в одном и том же и в тождественном всегда проявляется некая раздельность. И раз сущее вообще выходит за свои пределы, ему свойственно движение, а так как оно, даже выйдя за свои пределы, обретает свое основание в едином, оно причастно покою. В самом деле, выход за свои пределы всегда считается для сущего 1174
причиной движения и инаковости, а возвращение — причиной тождественности и покоя.

Другие[44] располагают роды сущего среди умного. В самом деле, ведь не могло же гипостазироваться столь значительное число родов непосредственно от единого. Как мы уже много раз упоминали и в других наших сочинениях, множество, появившееся непосредственно от единого, должно быть более всего родственным ему — объединенным в плане своего количества и неохватным по силе. В своей количественной объединенности такое множество будет подражать бесколичественности единого, а благодаря неохватности собственной силы оно станет воспроизводить беспредельное, идущее впереди силы. Напротив, пен-

тада[45] очень далека от единого, она внеположна даже первому устроению чисел — я имею в виду триаду. Кроме того, Платон именует высший чин сущих единым сущим, словно монадой сущего. Теологи же воспевают умопостигаемые монады и триады, но никак не пентады и не бóльшие числа. Значит, роды сущего не могут непосредственно следовать за единым.

Итак, сомнения вот в каких вопросах высказывают люди, придерживающиеся описанных воззрений. И если мы должны рискнуть и высказать собственное суждение по поводу мнений столь прославленных и божественных мужей, несмотря на то что данные вопросы лежат за пределами исследования, предпринимаемого нами в настоящий момент (мы подробно разобрали их в других наших сочинениях[1]), то, если мы хотим оставаться преданными учениками нашего вождя, мы обязаны последовать его подходу.

А утверждается при этом подходе следующее: и те, и другие — и полагающие, что роды соответствуют всем чинам сущего, и не допускающие, чтобы их совокупность располагалась непосредственно после единого,— совершенно правы. В самом деле, и среди умопостигаемого, и среди умного имеются роды, соответствующие тому или иному их чину, однако способы нахождения этих родов в предшествующем и в последующем различны: в первом они существуют умопостигаемым образом, а во втором — умным. Значит, в умопостигаемом они присутствуют
1175 единовидно и нерасторжимо, а в умном уже разворачиваются во всей своей раздельности и явленности и образуют рассматриваемое их число.

Таким образом, неудивительно, что умопостигаемая монада содержит в себе всю умную пентаду в нерасторжимости и единовидно, поскольку в ее рамках покой и движение, образуя единство, сами некоторым образом оказываются единым, и то же касается тождественности и инаковости: как говорит теолог, *все безразлично во мгле, помрачающей чувства*[2]. В самом деле, уже было доказано, что причиной монадических чисел является монада, содержащая в себе все те же логосы, которые декадно объемлет декада, а тетрадно — тетрада.

И разве следует удивляться, что в чине сущих умопостигаемая монада нерасторжимо содержит в себе все их роды, словно монаду, а какой-то другой чин объемлет эти роды как диаду,

---

(1) См., например: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, p. 135.21 и далее; p. 160.6 и далее. (2) *Орфей.* Гимны, 6.6.

какой-то — как триаду, какой-то — как тетраду[1]? Ведь и в умопостигаемом присутствуют идеи, однако они располагаются там отнюдь не так же, как в умном: в первом случае они гипостазируются в целом, объединенно и отечески, а во втором — в раздельности, частным образом и демиургически; кроме того, число идей всегда должно зависеть от родов сущего.

Итак, если умные идеи участвуют в умных видах, то умопостигаемые, очевидно, причастны умопостигаемым. И если в низшем чине умопостигаемого располагаются четыре первые идеи[46], то впереди их эйдетической тетрады должна располагаться монадическая ипостась родов. В самом деле, точно так же и среди умного декадному наличному бытию родов предшествует их пентадная причина[47].

Впрочем, подробнее роды сущего мы обсудим ниже[48]. А сейчас давайте перейдем к порядку рассуждений и ответим на вопрос, почему сперва отрицается применимость к единому предикатов «движение» и «покой», и лишь потом — «тождественное» и «иное». Выше[2] я уже называл причину такого порядка: движение и покой бывают двух видов, и одна их пара предшествует тождественному и иному (при их посредстве отдельные вещи выходят за свои пределы и возвращаются к собственным причинам), а другая — следует за ними, характеризуя энергии сущих. А теперь давайте обсудим данный вопрос с несколько иной точки зрения, поскольку мы всегда должны как-то соотно- 1176
сить основной в комментируемом диалоге метод с рассматриваемыми проблемами.

В первой гипотезе рассматриваются апофатические определения, применяемые к единому. Однако выше[3] мы разделили эти определения на те, которые даются единому по отношению к нему самому, те, которые связываются с ним по отношению к нему самому и к другому, и те, которые применяются к нему лишь в отношении к другому. Действительно, <Платон> отрицает применимость к единому предикатов «множество», «целое», «фигура», «бытие в чем-то», «движение» и «покой» по отношению лишь к самому единому, а предикатов «тождественное», «иное», «подобное», «неподобное», «равное», «неравное», «старше» и «моложе» — по отношению к самому единому и к другому. В самом деле, он говорит, что единое не тождественно ни самому себе, ни другому, и то же касается предиката «иное», да

---

[1] Ср.: *Платон.* Тимей, 39e7–40a2. [2] См.: Наст. соч., 1167.12–1169.12. [3] См.: Там же, 1103.22–1104.14.

и любого другого среди перечисленных только что. Далее, применимость к единому предикатов «предмет мнения», «познаваемое», «именуемое» или «изреченное» отрицается только по отношению к другому, поскольку единое непознаваемо для всего последующего в плане перечисленных познавательных энергий.

Итак, при том, что апофатические определения даются тремя названными способами (для единого по отношению к нему самому, для единого по отношению к нему самому и к другому и для единого по отношению лишь к другому) и связывающиеся с единым первым способом занимают первое положение, вторым — промежуточное, а третьим — последнее, применимость предикатов «движение» и «покой» к единому отрицается только в одном смысле (по отношению к нему самому), а предикаты «тождественное» и «иное» отвергаются в двух (по отношению к самому единому и к другому). Именно по этой причине первые названные предикаты входят в число первых апофатических определений, а вторые относятся к промежуточным. Поэтому вполне справедливо, что обсуждение первых предшествует рассмотрению вторых. <Платон> будет отрицать еще и применимость к единому предикатов «подобное» и «неподобное», «равное» и «неравное», а также «старше» и «моложе», соотнося их с самим единым и с другим. Он станет поступать так потому, что апофатический логический вывод о данных предикатах будет делать, основываясь на отрицании применимости к единому тех предикатов, о которых речь идет сейчас. Кое-кто[49] утверждает: он абстрагируется в применении к единому от сущности, качества, количества и положения во времени. В самом деле, названные предикаты выражают как раз упомянутые категории: «тождественное» и «иное» — сущность, «подобное» и «неподобное» — качество, «равное» и «неравное» — количество, а «старше» и «моложе» — временной момент.

1177 Обрати внимание еще и на следующее обстоятельство: <Платон> отрицает применимость к единому рассматриваемых предикатов (я имею в виду «тождественное» и «иное»), зная, что в своей поэме Парменид связывает их с единым сущим. Во всяком случае, тот говорит:

То же и в том же оно пребывает, само полагаясь [1].

Стало быть, необходимо прийти к выводу, что само единое, стоящее выше единого сущего, никоим образом не является тож-

[1] *Парменид.* О природе, фр. 8.29.

дественным и тем более иным, ибо тождественность куда ближе единому, нежели инаковость. Однако <Платон> абстрагируется в применении к единому и от первой, и от второй, дабы показать: единое внеположно единому сущему, в котором, согласно приведенной цитате из поэмы Парменида, располагается тождественное и иное[50]. При этом <Платон> вовсе не опровергает рассуждений <Парменида> в его поэме, он лишь дополняет их, причем основывается он в этом на словах последнего. В самом деле, если единое, участвующее в тождественности и инаковости, не является подлинным, то необходимо, чтобы подлинное единое, свободное от названных предикатов, предшествовало им, поскольку в противном случае (если бы оно участвовало в них) оно не было бы всего лишь единым, ибо тогда оно было бы полно тем, что чуждо единому. Действительно, какую бы добавку ты ни сделал к единому, в результате ты откажешь ему в единстве, хотя на самом деле оно отвергает все чуждое ему.

> Парменид. *Вероятно, будучи иным самому себе, оно оказалось бы иным единому, и потому уже не было бы единым.*
>
> Аристотель. *Правильно.* [139b5–7]

При апофатическом рассмотрении невозможности для единого быть тождественным и иным возникают четыре проблемы. Их рассмотрение <Парменид> начинает, отрицая применимость к единому предикатов, которые дальше всего от него и вывод о которых более легок для понимания. На этой основе он затем переходит к оставшимся.

Давайте перечислим эти четыре проблемы: *[1]* единое не является иным самому себе; *[2]* единое не будет иным другому; *[3]* единое не тождественно самому себе; *[4]* единое не тождественно другому. Самые легкие — первая и последняя. Действительно, тезисы, что единое не является ни тождественным другому, ни иным самому себе, самоочевидны и в каком-либо доказательстве, по сути, не нуждаются. Две оставшиеся труднее для понимания. В самом деле, разве могло бы кому-нибудь хотя бы померещиться, будто единое, оставаясь собой, тем не менее себе не тождественно? Разве мог бы кто-нибудь поверить, что иным другому не будет то, что обособлено от этого другого?

Итак, Парменид, начав с наиболее очевидных положений, 1178
сперва показывает, что единое не будет ни иным самому себе, ни тождественным другому. Из этих двух тезисов он в первую

очередь доказывает более понятный,— что единое не является иным самому себе. Действительно, тождественное, как я и говорил, ближе к единому, а иное дальше от него; от ближайшего абстрагироваться труднее, а от более далекого — легче, поскольку последнее в большей мере обособлено от предмета, в применении к которому от него абстрагируются. Именно по этой причине обычно утверждают, что человек, стремящийся как следует поупражняться в диалектике, должен всегда пытаться выявлять в первую очередь неподобие родственных предметов и подобие различающихся, но не наоборот.

Сказанное относилось к порядку рассмотрения перечисленных проблем. Теперь нам необходимо исследовать, каким образом доказывается первый из четырех логических выводов — что единое не является иным самому себе. Затем, если, конечно, мы окажемся в состоянии сделать это, мы поочередно разберем и все остальные. Итак, доказывается он следующим образом. Если единое будет иным самому себе, оно, разумеется, окажется иным единому. Действительно, оно само и есть единое, иное же единому — это не-единое. Ведь иное человеку есть не-человек, иное коню — не-конь и вообще иное любой вещи есть не-эта-вещь. Следовательно, если единое есть иное самому себе, то оно является не-единым. Однако данный вывод абсурден, ибо он внутренне противоречив: единое оказывается не-единым. Значит, единое не будет иным самому себе.

Пожалуй, в связи с данным доказательством можно было бы выдвинуть следующую апорию: почему бы и в отношении инаковости точно таким же способом не доказать, что она не является иной самой себе? Дело, разумеется, должно обстоять именно так, ибо любое подлинное сущее начинает собственное действие с самого себя, о чем уже было много раз сказано. Элейский гость как раз и утверждает: природа иного, будучи иным во всех остальных родах <сущего>, в силу этого оказывается не-сущим [1], и то же касается движения и покоя. Однако, если бы инаковость была чем-то иным самой себе, она оказалась бы иным самой инаковости и уже не была бы инаковостью, подобно тому как единое в аналогичном случае выступало бы как не-единое. Значит, инаковость не может быть чем-то иным самой себе.

Итак, самое правильное — разрешить предложенную апорию вот каким способом. Инаковость начинает собственное действие с самой себя и делает себя иной, однако не самой себе,

(1) См.: *Платон.* Софист, 258d7–e3.

а другому. Действительно, ей присуща способность обусловливать взаимные различия предметов; поэтому она, разумеется, в силах произвести на свет отличия самой себя от этих предметов. Именно в данном отношении она и действует на саму себя и не сливается с другим. И, если угодно, давай скажем еще более истинную вещь: инаковость в той мере, в какой она оказывается чем-то иным самой себе, не будет инаковостью, ибо иным себе она является вследствие участия во всех остальных родах. Стало быть, она не будет инаковостью в той мере, в какой она станет участвовать в другом. В применении к инаковости такой логический вывод не будет содержать никакой ошибки, поскольку инаковость является множеством. Напротив, по отношению к единому подобный вывод неверен, так как оно есть лишь единое, а вовсе не что-либо другое. 1179

Помимо этого необходимо следить, чтобы отрицание относилось к самому предмету, а не к чему-то другому. Я имею в виду, например, следующее: если нечто является иным человеку, то это нечто нужно считать не-человеком, и если нечто будет иным белому, то нужно говорить о нем как о не-белом. Однако нельзя делать вот какой вывод: если Дион есть иное человеку (в том смысле, что первый оказывается атомом, а второй — эйдосом), значит, Дион не есть человек. Он и впрямь не является самим эйдосом, иным которому, как утверждалось, он будет, ибо он не есть человек вообще. Однако <Дион> *участвует* в эйдосе человека и оказывается человеком, потому что в силу сопричастности он будет именно каким-то определенным человеком.

> Парменид. *Далее, будучи тождественным иному, оно, конечно, было бы уже им, а не самим собой; таким образом, в этом случае оно было бы не тем, что оно есть, единым, но чем-то иным единому.*
>
> Аристотель. *А это никоим образом невозможно.* [139b7–c2]

Данный логический вывод соответствует второй из четырех перечисленных выше проблем. Он проще, нежели следующие за ним выводы, однако сложнее, чем предшествующий. Уверенность в его правильности подкрепляется тем фактом, что единое не должно ничего воспринимать от другого. В самом деле, данная аксиома применительно и к единому, и ко всем остальным божественным причинам оказывается в высшей мере истинной. Например, небо не могло бы, пожалуй, принять в себя чего-либо

от смертной тягостности, демиург не восприимчив к дарам становления, совершающегося во всем космосе, а умопостигаемое не перенимает ничего от умного множества и от раздельности, свойственной последнему. Поэтому единое также не способно воспринять какие-либо собственные признаки сущих.

Следовательно, единое никоим образом не будет тождественным другому, ибо, если бы оно участвовало в чем-то другом или выступало для этого другого предметом сопричастности, и оно само, и другое были бы причастны какому-то иному единому. Однако единое и другое вместе взятые, безусловно, не могли бы
1180 участвовать в таком ином едином. Действительно, нет никакого единого, которое было бы лучше самого единого или же которое оказалось бы единым в большей мере, нежели само единое, коль скоро лишь такое «иное единое» могло бы идти впереди единого и другого. И впрямь — сущие, разумеется, всегда восходят к какому-то единому, а отнюдь не ко множеству, ибо высшее всегда оказывается в большей мере единичным: душа — нежели тело, <ум — чем душа, а единое — нежели ум. Единое также не участвует в другом,>[51] поскольку оно не воспринимает ничего от худшего, то есть от сущего; оно со своей стороны не выступает для последнего предметом участия в силу своей равной обособленности от всех сущих. Единое, допускающее участие в себе, отличается от первого единого, предмета стремления всех сущих, в своей безучастности предшествующего им и потому остающегося немножественным и единым, ибо такое единое, выступающее предметом сопричастности, оказывается единым отнюдь не во всех отношениях.

Следовательно, единое никоим образом не может быть тождественным другому. Признать данный вывод истинным ты мог бы, пожалуй, даже на основании общих понятий. Давайте тем не менее рассмотрим Парменидово доказательство тезиса о нетождественности единого другому, которое примерно таково. Если бы единое было тождественным чему-то иному среди всего, оно уже не было бы тождественным тому, что является единым,— а оно само и есть единое. Из сказанного следует вывод еще и о том, что подлинное единое не может быть двумя названными вещами <(единым и иным)>. В самом деле, очевидно, что каждый предмет из этих двух всегда будет отличаться от другого. Стало быть, если бы оба они были единым и отличались бы друг от друга, вследствие этого отличия они уже не были бы единым как таковым, ибо единое является лишь единым и, значит, иное ему единым уже не будет. Если бы единое оказа-

лось тождественным другому, то оно не было бы тождественным единому, ибо тождественное единому есть само единое, а тождественное, скажем, не-человеку — это не человек. Значит, если бы единое оказалось тождественным чему-то иному по сравнению с самим собой, оно уже не было бы единым. Если же оно не будет единым, то должно быть иным единому, а это, как было доказано выше, невозможно.

Итак, для опровержения выдвинутой гипотезы достаточно и того, что при помощи трехступенчатого логического вывода[52] рассуждение приходит к противоречию. Однако <Платон> добавляет еще и доказательство, опирающееся на невозможность предположения, что единое является иным самому себе. Он стремится, раз мы уже выше доказали неправильность такого допущения, показать внутреннюю *надтреснутость*[1] обсуждающейся сейчас гипотезы.

Используя приведенный подход можно было бы, пожалуй, попытаться доказать еще и следующий тезис: сама тождественность в чем-то не будет тождественностью, коль скоро она в некотором отношении тождественна инаковости или любому другому сущему, отличному от нее самой. Однако такое рассуждение не вполне корректно. Тождественность тождественна инаковости, лишь поскольку она участвует в последней. Стало быть, если тождественное инаковости будет иным, а вовсе не тождественным, сама тождественность окажется чем-то иным, а не 1181 тождественным. И в этом, конечно, нет ничего странного, ибо по своей сущности она останется тождественностью и будет чем-то иным только в смысле участия в инаковости. Точно так же и сама инаковость в силу причастности тождественности будет чем-то тождественным. Парадоксально лишь то, что, сделавшись иным, тождественность станет иным по отношению к самой природе иного.

Однако в применении к единому рассматриваемое рассуждение, несомненно, правильно. Действительно, нет никакого рода или вида, который шел бы впереди единого, те же предметы, впереди которых идет род или вид, например человек и конь или Сократ и Зенон, будучи тождественными в смысле рода или вида, уже не смогут быть просто тождественными друг другу. При этом впереди единого не должно идти рода или вида, так как единое не способно быть чем-либо участвующим в роде или виде, ибо тогда оно оказалось бы не-единым. В самом де-

[1] *Платон.* Теэтет, 179d4.

ле, причастное роду обладает чем-то еще по сравнению с ним, а участвующее в виде содержит в себе нечто, дополняющее видовые признаки. И вообще — все участвующее обладает чем-то еще по сравнению с тем, в чем оно участвует. Если же ничего такого участвующее содержать не будет, то оно окажется во всех отношениях самим родом или видом, а не чем-то, участвующим в нем. Стало быть, если бы единое, не относящееся ни к какому роду или виду, оказалось бы тождественным чему-то иному, значит, оно само и было бы тем иным, тождественным которому оно выступает, поскольку тождественным ему в смысле рода или вида оно быть не может.

Парменид. *Следовательно, единое не будет тождественным иному или иным самому себе.*
Аристотель. *Не будет.* [139c2–3]

Таков суммарный логический вывод, подытоживающий обсуждение двух проблем, обладающих общностью между собой в том смысле, что они взаимно дополняют друг друга: <единое не является> иным самому себе и тождественным другому. Между тем слово «иное», похоже, используется в самом исконном смысле, когда речь идет о вещах, находящихся в некотором взаимном отношении, а слово «тождественное» — когда говорится о связи любой вещи с самой собой. Поэтому сделанные логические выводы оказываются более легкими для доказательства, ибо соответствующие им предметы, очевидно, не имеют отношения к единому. Следующие уже труднее. В самом деле, инаковость другому ближе единому, ибо ему присуще обособленное превосходство, а тождественность самому себе в большей мере свойственна ему по причине его неизреченного и невыразимого сверхъединства [53].

Заметим, что слова «тождественное» и «иное» обычно ис-
1182 пользуются в двух различных смыслах. Действительно, под тождественным можно понимать и саму тождественность, и участвующее в ней, а под иным — инаковость и участвующее в ней. В ходе рассуждения последовательно будет доказано, что единое не является иным или тождественным ни в каком из перечисленных смыслов, а значит, оно не будет иным другому ни как инаковость, ни как иное; не будет оно и тождественным самому себе ни как тождественность, ни как причастное тождеству. Каким способом это доказывается, мы узнаем, сделав еще несколько шагов вперед.

Парменид. *Разумеется, оно не будет также иным иному, пока остается единым. Ведь быть иным чему-либо подобает не единому, а лишь тому, что есть иное иному, и ничему больше.*

Аристотель. *Правильно.*

Парменид. *Следовательно, благодаря бытию единым оно не будет иным. Не правда ли?*

Аристотель. *Конечно, не будет.*

Парменид. *Но если оно не будет иным по этой причине, то оно не будет таковым благодаря самому себе, а если оно не будет иным благодаря себе, то и само по себе не будет иным. Не будучи иным ни в каком смысле, оно не будет иным и чему-либо.*

Аристотель. *Несомненно.* [139с3–d1]

Из двух оставшихся проблем <Парменид> вновь сперва аподиктически рассматривает более легкую; легче же отрицать применимость к единому предиката, который дальше от него. Такова, как уже много раз было сказано, инаковость, ибо тождественность скорее родственна единому; ей свойственна природа, которую труднее отличить от единого, и, чтобы это сделать, необходимо провести более долгое рассуждение. Действительно, необходимо соблюдать правило: продолжительность рассуждений определяется ясностью или неясностью рассматриваемых проблем, поскольку ни одно положение не должно доказываться напрасно и без пользы для дела[54]. Именно по этой причине <Парменид> дольше всего станет обсуждать четвертую проблему, а меньше всего было сказано по поводу первой, чуть больше — относительно второй и еще больше — при рассмотрении третьей.

Вот что следует заметить в связи с порядком проводимого обсуждения. Мы только сейчас упомянули, что понятие «иное» используется в двух смыслах. <Платон> доказывает: единое не является иным ни в одном из них. Сперва он показывает: единое не будет иным в том плане, что оно не участвует в инаковости. Действительно, единое в той мере, в какой оно является единым, участвовать в ней не может, ибо, участвуя в ней, оно оказалось
бы не-единым. Все иное иному оказывается таковым по причине 1183
инаковости. Однако выступающее в качестве единого не будет иным, так как оно не причастно инаковости — ведь быть иным подобает лишь чему-то, что оказывается иным иному, а вовсе не единому; таково участвующее в инаковости. И если бы еди-

ное было иным по причине инаковости, то оно участвовало бы в последней, ибо одно дело — это единое и совсем другое — иное (идет ли речь о ином самом по себе или о чем-то, соотнесенном с иным). Тогда иное должно быть иным не единому, а тому, что само является иным.

Вслед за этим <Платон> доказывает, что единое не есть сама инаковость. Действительно, допустим, единое будет иным не потому, что оно участвует в инаковости, а потому, что оно является ею самой. Однако такое предположение неверно. В самом деле, если единое не будет иным в качестве единого, то оно не окажется и иным единому; и если оно не является иным единому, то оно не будет самой инаковостью. И сказано это совершенно демонически: ведь инаковость оказывается чем-то иным себе и причиной тому является она сама. Единое же не будет иным самому себе, более того, понятия «единое» и «инаковость» должны во всем отличаться друг от друга. Следовательно, единое не есть сама инаковость. Значит, если единое не будет иным благодаря самому себе, оно не окажется и инаковостью. Как раз таков смысл краткого определения, которое дает <Парменид>: *«Если оно не будет иным благодаря себе, то и само по себе не будет иным»,*— то есть если единое не будет иным потому, что оно является единым (поскольку единое и инаковость отличаются друг от друга), стало быть, оно не будет и самой инаковостью. Действительно, если бы единое оказалось инаковостью, необходимо было бы прийти к выводу о том, что единое, тождественное единому, оказывается иным инаковости; именно этот тезис <Парменид> и опровергает.

В заключение <Парменид> делает общий вывод: *«Не будучи иным ни в каком смысле* (то есть ни как сама инаковость, ни как то, что в ней участвует), *оно не будет иным и чему-либо»*. В самом деле, все иное чему-либо будет либо инаковостью, либо чем-то, причастным ей. Единое же не является инаковостью и не участвует в ней. Следовательно, оно не будет и иным чему-либо. Вообще же, если тождественность и инаковость противоположны друг другу и тождественность лучше инаковости, никоим образом не подобает считать единое худшей из этих двух противоположностей, напротив, оно либо не будет ни одной из них, либо окажется лучшей (мы уже говорили об этом выше[1]). Во вся-
1184 ком случае, инаковость, если позволено так выразиться, в некотором смысле занимает положение, противоположное едино-

[1] См., например: Наст. соч., 1123.27–41.

му, поскольку последнее является причиной единства, а инаковость обусловливает раздельность. Тождественность же, соединяющая сущие и способствующая возникновению общности между ними, подражает единству, происходящему от единого. Стало быть, единое никоим образом не будет иным, оно, скорее уж, окажется тождественным. Впрочем, как выяснится чуть ниже, оно не будет и таковым.

Пожалуй, кто-нибудь мог бы указать нам на затруднения в вопросе, почему утверждается, что единое обособлено от всех вещей, если оно не является чем-то иным по сравнению с любой из них? Ведь все обособленное всегда будет отличаться от предмета, от которого оно обособлено, оно станет существовать отдельно от отлученного от него. При этом все отделенное отделено благодаря инаковости, ибо последняя, как мы сказали, как раз и обусловливает обособленность вещей друг от друга, в то время как тождественность связывает их между собой.

Я дам на этот вопрос следующий ответ: единое обособлено от сущих и отделено от них, однако своим обособленным и отделенным превосходством над ними оно обладает не из-за инаковости, а вследствие некоего другого, невыразимого преимущества над ними, причем отнюдь не такого, какое предоставляет сущим инаковость. В самом деле, например, и космос, и ум вечны, однако предикаты «вечность», приписываемые первому и второму, не будут чем-то одним и тем же: космос существует во времени, а ум вечносущностен и потусторонен любому времени. Далее, ум обособлен от души, а единое — от сущих. Однако обособленность ума обусловлена инаковостью, выступающей в качестве причины различий между сущими, обособленность же единого предшествует инаковости, ибо последняя сама подражает обособленности и несмешанности единого, подобно тому как тождественность воспроизводит его невыразимое единство[55]. Стало быть, единое обособлено от всех вещей одним способом, а инаковость отделяет сущие друг от друга совершенно другим.

Сказанное относится и к ряду других предметов, представляющихся нам противоположными. Например, невозможно утверждать, что никоим образом не-сущее является иным сущему, поскольку все иное есть в каком-то отношении сущее, а в каком-то — не-сущее[56]. <Платон> говорит о том, что такое не-сущее *ничуть не меньше сущего*[(1)]. В самом деле, разве мог-

[(1)] *Платон.* Софист, 258b1–2.

ло бы никоим образом не-сущее, выступая в качестве иного, 1185 участвовать в каком-либо роде сущих? <...>[57] В этом случае, поскольку оно становится иным, оно не будет изгнано за пределы всех сущих. Точно так же и единое обособлено от всех сущих, однако не в качестве иного, ибо будучи иным оно оказалось бы отделенным уже не от всех них. Действительно, не следует апофатическое определение, согласно которому единое не является ни одной вещью из всех, превращать в катафатическое, заменяя отрицание на утверждение. А ведь предикат «иное» является катафатическим, поскольку, используя его, мы отнюдь не имеем в виду обособленность одной вещи от другой в собственном смысле этого слова; то же касается и любого другого имени, которое обычно дают сущим.

Парменид. *Однако оно, конечно, не будет и тождественным самому себе.*

Аристотель. *Почему же?*

Парменид. *Разве природа единого та же самая, что и природа тождественного?*

Аристотель. *А разве нет?*

Парменид. *Ведь, когда нечто становится тождественным чему-либо, оно не становится единым.*

Аристотель. *Чем же тогда оно становится?*

Парменид. *Становясь тождественным многому, оно должно делаться многим, а не единым.*

Аристотель. *Правильно.*

Парменид. *Однако, если бы единое и тождественное ничем не отличались бы друг от друга, то нечто, становясь тождественным, всегда делалось бы и единым, а становясь единым, превращалось бы и в тождественное.*

Аристотель. *Разумеется.*

Парменид. *Следовательно, если единое будет тождественным самому себе, оно не будет единым с самим собой, и потому, будучи единым, станет не-единым. Однако это, конечно же, невозможно.* [139d1–e3]

Такова четвертая проблема: единое не может быть тождественным себе ни в том смысле, что оно является самой тождественностью, ни в том, что оно оказывается чем-то, причастным такой тождественности. И в первую очередь <Платон> доказывает,

что единое не является тождественностью как таковой. Действительно, если бы единое было самой тождественностью, все участвующее в тождественности вследствие своего участия в ней должно было бы одновременно становиться единым и участвовать в тождественном, ибо совершенно необходимо, чтобы из первого вытекало второе. Конечно, тождественность зависит от единого как нечто, следующее за ним, ибо без единого не могло бы существовать ни одного предмета. Даже инаковость создает свои творения, действуя вместе с единым, поскольку нет сущего, не участвующего в едином. И если бы тождественность на самом деле оказалась единым, любая вещь в той мере, в какой была бы тождественной, должна была бы быть и единым. Однако существует и предмет, вследствие участия в тождественности делающийся многим; таково становящееся тождественным мно- 1186
гому, которое превращается в не-единое.

Следовательно, единое не есть сама тождественность. В самом деле, становящееся тождественным человеку делается человеком, становящееся тождественным коню превращается в коня, делающееся тождественным белому становится белым, а становящееся тождественным черному делается черным. И вообще — все то, что отождествляется с чем-либо, принимает облик того, с чем, как утверждается, оно отождествляется. Так вот, точно так же и становящееся тождественным многому в силу своего отождествления с ним само делается многим. Стало быть, делающееся тождественным многому оказывается ему тождественным потому, что оно превращается во многое. Однако в качестве многого быть единым оно не может. Значит, единое не есть сама тождественность, ибо, если бы единое и тождественность были чем-то одним и тем же, все участвующее в последней должно было бы делаться единым. Однако мы только что доказали: в случае многого этого не получается, поскольку многое является словно антитезой единому.

К данному доказательству <Платон> добавил еще и вот какое: единое не есть нечто тождественное, то есть участвующее в тождественности. Действительно, если бы единое было тождественно себе вследствие участия в тождественности как чего-то другого по сравнению с ним, оно было бы не-единым, ибо как причастное тождественности оно оказалось бы и единым, и чем-то другим, не-единым; тогда оно уже не сохранило бы собственного своеобразия и вместо единого оказалось бы многим. Все эти рассуждения <Парменид> выразил весьма коротко: *«...если единое будет тождественным самому себе, оно не*

будет единым с самим собой». В самом деле, как было доказано, тождественность есть иное единому.

Итак, все рассуждение, если бы можно было представить его в целостном виде, должно было бы звучать примерно следующим образом. Все тождественное чему-либо или участвует в тождественности, или есть тождественное-в-себе. Единое не участвует в тождественности как в чем-то другом ему, ибо, будучи причастным другому по сравнению с единым, оно оказалось бы не-единым. Единое не является и самой тождественностью, поскольку тождественное не всегда одновременно будет и единым. Действительно, многое может стать тождественным многому, однако оно не способно превратиться в единое, оставаясь многим. Следовательно, единое не есть сама тождественность, не может оно быть тождественным и в том смысле, в каком таковым будет причастное тождественности.

Вот каково рассуждение в целом. Пожалуй, кто-нибудь — начнем с последнего тезиса — мог бы выдвинуть для нас следующую
1187 апорию: где и в каком пассаже <Платон> приводит пример чего-либо, делающегося единым, но не становящимся тождественным? В самом деле, пусть делающееся тождественным не всегда становится также и единым — будет считать это доказанным на том основании, что становящееся тождественным многому делается не единым, а многим. Однако <Платон> приводит только такой пример. Почему же тогда он упомянул о двух возможных переходах: «...*если бы единое и тождественное ничем не отличались бы друг от друга, то нечто, становясь тождественным, всегда делалось бы и единым, а становясь единым, оно превращалось бы и в тождественное*»?

На этот вопрос необходимо дать следующий ответ. Продолжая двигаться по тому пути, который был намечен в рамках комментируемого рассуждения, мы, пожалуй, смогли бы привести и требуемый пример. Скажем, такой: нечто, делаясь единым, будет становиться иным многому, хотя, разумеется, если бы тождественность и единое были бы одним и тем же, становящееся единым одновременно делалось бы и тождественным, а отнюдь не иным чему-либо. Ведь подобно тому как тождественное многому не является единым, точно так же и единое не есть тождественное многому.

Однако в этой связи можно было бы, пожалуй, добавить еще и вот какую апорию: делающееся единым, которое до этого единым не было, становится иным не-единому и тождественным самому себе; причиной же того, что оно делается иным не-

единому, оказывается его превращение в тождественное самому себе. Правильное решение данной апории следующее: становящееся единым в силу необходимости делается иным не-единому, но при этом еще не подпадает под понятие «тождественное» — по крайней мере, до той степени, до какой оно становится единым. Действительно, оно делается иным не-единому лишь постольку, поскольку противопоставляется ему, и в качестве единого оно остается только единым, причем таким, которое не соотносится ни с чем, ибо существует самостоятельно, в то время как тождественное относится к разряду предметов, выступающих как соотнесенные.

Стало быть, превращение чего-либо в единое не предполагает его становление *чем-то* тождественным, ведь впереди соотнесенного всегда идет нечто, существующее самостоятельно. Действительно, делающееся единым становится тождественным отнюдь не во всех отношениях, так как соотнесенному должно предшествовать самостоятельное; тождественное же принадлежит к тем предметам, о которых говорится, что они существуют в некотором отношении, ибо оно одновременно оказывается еще и чем-то нетождественным, а именно — единым. Следовательно, тождественное есть одновременно и не просто единое, и единое. Именно по этой причине Платон в ходе вышеприведенного доказательства пришел к выводу, что если бы единое было самой тождественностью, то тождественное как тождественное оказалось бы единым, а единое в качестве единого было бы тождественным. При этом он подчеркнул еще и то, что тождественное многому есть многое, а значит, не-единое.

Итак, делающееся единым не становится одновременно и тождественным. Однако некоторые высказывают затруднения еще и в следующем вопросе. Почему мы говорим, что нечто делается *тождественным* многому? Ведь правильнее было бы сказать «равным», а не «тождественным». На этот вопрос следует дать вот какой ответ. Среди сущих располагаются *[1]* сущ- 1188
ностное множество и *[2]* множество, привходящее в сферу сущих извне и эпизодически. Первое гипостазируется в виде эйдосов, а второе — как материальные вещи. И всякий раз когда возникает некое число, тождественное сущностным множеству и числу, причем не располагающееся в исчисленных предметах, а являющееся просто числом, как раз и говорится, что множество делается *тождественным*, а не равным множеству, поскольку сущностная общность есть именно тождественность. Напротив, количественное равенство не имеет никакого отношения к сущ-

ностному количеству. Например, одно дело — просто качество, совсем другое — качество, определяющее сущность[58], и то же касается количества: одно дело — количество как таковое, совсем другое — сущностное количество. И когда эти два вида количества образуют взаимную общность, последняя возникает при посредстве тождественности — ведь и качества двух видов будут образовывать общность вследствие тождественности, а отнюдь не благодаря подобию.

Вот что следует сказать по поводу данной апории. В комментируемом пассаже философ указывает, что тождественность может сочетаться с инаковостью и множеством, а единство и единое, как было сказано, потусторонни сопряженности со множеством. Действительно, если многое способно принять участие в тождественности, хотя оно и не будет единым вследствие своего бытия многим, если оно, более того, как раз и является тождественным чему-то иному в силу своего бытия именно многим, то заведомо очевидно: тождественность присутствует и во множествах. Между тем единство стремится быть обособленным от множества.

Без сомнения, по этой причине совершенно естественным представляется доказательство, что единое не является тождественностью, поскольку тождественность не избегает множества, а единое всегда внеположно множественности. В самом деле, с появлением каждого чина сущих возникает и свойственное ему качество, причем такое, которого прежде не было. Например, становление связано с сущностной изменчивостью, которая не была присуща небу, последнее пребывает в круговом перемещении в пространстве, которым не обладала душа, душе присуща переменчивость в мышлении, которой нет у ума, ум испытывает стремление к умопостигаемому, которого не было у сущего, сущее же обладает тождественностью и инаковостью, от которых было обособлено само единое, не нуждающееся ни в тождественности (ибо оно обладает простотой, которая лучше тождествен-
1189 ности), ни в инаковости (так как ему присуще превосходство, которое лучше инаковости).

Следовательно, единое не может быть иным иному или тождественным самому себе.

Аристотель. *Не может.* [139e3–4]

<Парменид> делает общий логический вывод из двух теорем, доказанных непосредственно перед этим. Он утверждает: единое

не может быть иным чему-либо иному или тождественным самому себе. Не думай, будто такой вывод подразумевает слабость единого и недостаток у него сил или, напротив, их излишек. Слова *«не может»* имеют в данном контексте примерно такой же смысл, как и в утверждении «ревностный муж не может прегрешать». Значит, имеется в виду высшее положение единого по отношению к любой силе. Поэтому слова *«не может»* отнесены к единому совершенно справедливо, поскольку от него происходит любая сила — и дарующая сущим инаковость, и порождающая их тождественность. Ведь благодаря единому появляются предел, хорег всякой тождественности сущих, и беспредельное, порождающее любые их различия и раздельность.

Итак, поскольку единое стоит выше любого предела и всякой беспредельности, оно располагается и над любой тождественностью и уж тем более над всякой инаковостью — и над божественными, и над гипостазирующимися среди сущих. Стало быть, если при посредстве данных предикатов может быть охарактеризован определенный божественный чин[59], разумеется, единое, потустороннее всем божественным чинам, окажется потусторонним и ему. И утверждение, что единое не является тождественным или иным, указывает на устроение богов, совершающее выход за свои пределы по преимуществу в согласии с этими предикатами.

Парменид. *А значит, единое и на самом деле не будет иным или тождественным себе или иному.*
Аристотель. *Конечно, не будет.* [139e4–6]

Таков общий вывод, подытоживающий рассмотрение всех четырех проблем, перечисленных выше[1]. Здесь <Парменид>, казалось бы, повторяет выдвинутую им исходную посылку, однако теперь он несколько видоизменяет ее формулировку. В самом деле, когда он впервые привел ее, он сказал: *«...оно не будет тождественным ни иному, ни самому себе, и вместе с тем оно не могло бы, пожалуй, быть иным самому себе или иному»*[2]. Там он поставил тождественность иному на первое место, а инаковость ему — на последнее. Здесь же, объединяя выводы об инаковости и тождественности в двух возможных отношениях, он сперва упоминает тождественность и инаковость вообще и лишь затем добавляет *«себе или иному»*. Он начал с иного и закончил иным, и причи- 1190

[1] См.: Наст. соч., 1177.31–41. [2] *Платон.* Парменид, 139b4–5.

на этому кроется не только в его стремлении к краткости, но и в том, что, переходя от одного и того же к одному и тому же, он подражает кругу умной энергии.

Вот что следует сказать по данному поводу. Пожалуй, кто-нибудь мог бы спросить нас вот еще о чем. Следует ли из приведенных доказательств, что другое единому будет иным или нет? Ведь <Платон> здесь, похоже, одновременно вводит и понятие «другое», и представление о том, что оно является иным единому. Отметим, что дело иначе обстоять и не может, ибо другое, несомненно, не будет тождественно единому.

Пожалуй, самое правильное — это повторить уже сказанное нами: многое как иное является многим и, разумеется, во всех отношениях другим единому, но при этом оно не окажется ему иным в собственном смысле этого слова. Действительно, сам <Платон> только что упомянул, что иное есть иное иному. Стало быть, если бы речь шла о том, что другое также оказывается иным единому, то в этом случае отнюдь не имелось бы в виду, что другое выходит за пределы единого при посредстве инаковости, ибо эта инаковость оказывается чем-то следующим за единым и промежуточным между единым и многим — лишь с ее помощью может возникнуть это многое.

Напротив, многому, располагающемуся вокруг единого, свойственно нисхождение[60]. Отметим, что нисхождение является порождением инаковости отнюдь не всегда, а лишь тогда, когда оно происходит в сфере эйдосов. Как раз поэтому все вещи, оказывающиеся чем-то иным по сравнению с собственной причиной, и стоят ниже ее; но не все, стоящее ниже своей причины, оказывается ей иным. Пожалуй, именно в этом смысле и оказывается верным утверждение, что другое единому является иным, поскольку благодаря сопутствующей такому другому инаковости оно отдаляется от единого, с которым его соотносит названная инаковость. Действительно, иное стоит ниже единого, не имеющего отношения к инаковости вследствие свойственной ему простоты. По этой причине оно также именуется другим единому, поскольку при его посредстве в качестве другого возникает еще одно другое, обособленное от единого, отвергающего любое наименование, основанное на взаимном соотнесении.

Стало быть, давайте вспомним, что инаковость сущих друг другу бывает двух, а вернее, трех видов. Инаковость первого вида свойственна лучшему по отношению к худшему, второго — худшему по отношению к лучшему, а третьего — предметам одного порядка. Если принять такое деление, вместо инако-

вости лучших эйдосов по отношению к худшим в данном случае необходимо говорить о превосходстве, свойственном сверхсущностному, вместо инаковости худших эйдосов по отношению к лучшим следует подчеркивать их низшее положение, а вместо инаковости, свойственной рядоположным эйдосам, нужно вести речь о некоем своеобразии в их взаимных различиях. Итак, все стоит ниже единого, а единое превосходит все вещи. Поэтому 1191
оно не является иным другому, а другое — иным единому. И если мы порой пользуемся такими именами, как «другое единому», то нужно быть снисходительными и учитывать принятое у нас словоупотребление. В самом деле, чуть ниже мы выслушаем из уст самого философа[1] доказательство того, что мы вообще не можем как-либо высказаться о едином в собственном смысле этого слова. Тем не менее мы все-таки постоянно пытаемся сказать хоть что-нибудь о нем, ибо нашей душе, когда она созерцает его, свойственна совершенно естественная родовая мýка.

Парменид. *Далее, оно не будет ни подобным, ни неподобным чему-либо — ни самому себе, ни иному.*
Аристотель. *Почему?* [139e7–8]

<Платон>, как мы покажем, когда станем рассматривать вторую гипотезу, переходит здесь от одного чина к другому, непосредственно примыкающему к нему,— от демиургического к тому, который некоторые воспевают в качестве уподобляющего устроения[61]; его собственным признаком является бытие лишь сверхкосмическим. Благодаря данному чину все внутрикосмические и свободные роды уподобляются умным богам и соприкасаются с демиургической монадой, обособленно царствующей надо всеми ими. <Платон> доказывает: единое в своем нисхождении порождает и этот, если можно так выразиться, чин как целое, появившийся вместе с теми, которые ему предшествуют и не отринувший единый умный эйдос.

В самом деле, не будет ничего священного в утверждении, что единое стоит выше какого-то одного эйдоса, скажем подобия или неподобия, как равным образом и в том, что лишь названным эйдосам посвящено настоящее рассуждение. Действительно, имеется огромное множество эйдосов, и ты не мог бы, пожалуй, так уж легко определить, по какой причине <Платон>

[1] См.: *Платон.* Парменид, 142a3–7.

не упомянул о тех или иных среди них и абстрагировался в отношении единого лишь от некоторых. Однако, если принять во внимание существование определенного множества божественных родов, принцип, по которому он отбирает эйдосы, станет совершенно ясным. Ведь он доказывает, что единое стоит выше всех божественных чинов, и, давая апофатические определения, словно поет в честь него теологический гимн[62].

1192 Следовательно, мы со своей стороны не должны доказывать, будто <Платон> строит данное свое рассуждение, учитывая десять категорий[63], причем предикаты «тождественное» и «иное» он соотносит с сущностью, «подобное» и «неподобное» — с качеством, «равное» и «неравное» — с количеством, а «старше» и «моложе» — со временем. Как мы уже сказали, подобный вывод, безусловно, верен. Тем не менее десять категорий описывают только сферу чувственно воспринимаемого и могут быть приписаны лишь ощущаемым вещам. Напротив, Платон здесь имеет в виду сверхкосмические чины, он доказывает, что и от них единое обособлено. Поэтому не было бы ничего священного, если бы некто указал на обособленность единого от десяти категорий, в особенности если бы он прямо сказал о том, что категории стоят ниже умопостигаемого[64]. Последнее утверждение, несомненно, истинно, ибо иначе необходимо было бы ответить на следующие вопросы: каким образом умопостигаемому могут быть присущи привходящие[65] признаки и почему в его сфере *собственным признаком сущности будет следующий, несмотря на то что по преимуществу она (сущность) является чем-то тождественным и единым по числу, она восприимчива и к противоположному*[(1)] [66]. Действительно, к умопостигаемой и вечной[67] природе не имеют никакого отношения числовое единство, роды и виды, оказывающиеся чем-то менее почтенным, нежели умопостигаемые сущности (ибо в умопостигаемом сущности стоят выше видов), и уж тем более привходящие признаки, менее явственные, нежели родовые и видовые.

Итак, если мы утверждаем, что ни одна умопостигаемая сущность со своей стороны не может быть описана при посредстве этих общеизвестных категорий, то разве, абстрагируясь от них по отношению к единому, мы тем самым сможем как-то указать на его высшее превосходство (а ведь оно стоит выше умопостигаемого)? Таким образом, вследствие названных причин необходимо допускать существование категорий (хотя бы и с оговоркой

---

(1) *Аристотель.* Категории, 4a10–11.

относительно правильности или неправильности принципов их выделения в учениях различных философов), однако констатировать, что к настоящему рассмотрению они отношения не имеют. И, если кто-нибудь выскажет предположение, что, называя те или иные эйдосы, <Платон> отрицает умопостигаемое или умное, необходимо констатировать, что ответ ему, по сути, уже был дан: нет ничего удивительного в том, что единое стоит выше какого-то одного эйдоса, поскольку оно является причиной всего умопостигаемого. А ведь от обсуждающихся в настоящий 1193
момент эйдосов подобия и неподобия обособлена даже генада ума[68], благодаря которой последний имеет облик единого и словно укоренен в нем. С единым соприкасаются все сущие, поскольку каждому из них соответствует какое-то определенное единое, и в первую очередь это касается ума, если, конечно, именно последний непосредственно соседствует с единым.

Далее, если нужно указать, как именно соотносятся предыдущие апофатические определения с теми, которые даются сейчас, необходимо отметить следующее. Весь уподобляющий чин появляется от демиургической монады. Поскольку ему свойственно подобие, он подражает тождественности, связанной с этой монадой, частным образом воплощая в себе ее способность соединять и связывать все, а раз он обладает неподобием, он воспроизводит демиургическую инаковость, в иконической форме повторяя ее способность различать и разделять все вещи, выделяя их в чистом виде, а не в качестве смеси неких крайних состояний. В самом деле, необходимо избегать мнения, очень нравившегося некоторым нашим предшественникам[69]: подобие есть слабо выраженная (ἀνειμένην) тождественность, а неподобие — ослабленная инаковость. Действительно, к богам неприменимы суждения об ослаблении или усилении, о неопределенности или о большей или меньшей степени, напротив, все их качества обосновываются в их собственных границах и соответствуют мерам, принадлежащим только им. Поэтому божественное не способно обладать в дополнение к какому-либо качеству его «усилением» или «ослаблением». Скорее уж, подобает прибегнуть к аналогии, которая поможет прояснить наше знание о божественном. Даже сам <Платон> изучал божественное при помощи аналогии, например, когда высказывал предположение, что солнце в чувственно воспринимаемом мире занимает положение, аналогичное тому, <какое благо имеет> среди умопостигаемого[(1)].

(1) См.: *Платон*. Государство, VI, 506e3 и далее.

Подобие среди последующего оказывается тем же самым, чем среди предшествующего выступает тождественность, а неподобие — тем же, чем в высших чинах является инаковость, <и то же положение, которое тождественность занимает среди общего, выступая в качестве истока,>[70] подобие имеет в частном в плане начальствования над ним. Подобное и неподобное есть первые порождения тождественности и инаковости. Из того же истока берут свое начало равное и неравное, однако подобие и неподобие идут впереди них, ибо подобие занимает среди эйдосов более значимое положение, нежели равенство, а неподобие важнее неравенства. <Поскольку подобие и неподобие напрямую зависят от тождественности и инаковости, уподобляющий, или водительствующий, чин богов>[71] непосредственно происходит от демиургической монады, ибо в ней в общем виде изначально и воплощалась уподобляющая причина. Потому-то
1194 Тимей и утверждает, что демиург не только создал космос, но и уподобил его живому-в-себе в большей мере, нежели прежде; поэтому всеобщее время и будет мерой крутообращения Всего, точно так же как вечность была мерой природы живого-в-себе [1].

Следовательно, совершенно естественно, что <Платон>, рассмотрев демиургическую монаду, переходит к уподобляющему чину, абстрагируясь и от него в применении к единому. Метод же, к которому он прибегнет при изучении встающих перед ним вопросов, будет таким же, как и описанный выше [2]. Здесь он также станет изучать четыре проблемы: *[1]* подобно ли единое самому себе; *[2]* неподобно ли единое самому себе; *[3]* подобно ли единое другому; *[4]* неподобно ли единое другому. Все доказательства неприменимости ни одного из этих определений к единому в согласии с аподиктическими правилами основываются на отрицаниях бытия единого тождественным и иным как на промежуточных терминах, оказывающихся подлинными основаниями логических выводов, относящихся к рассматриваемым предметам. Заметим, впрочем, что <Платон> в своих доказательствах часто опирается не на тот вывод, к которому он пришел непосредственно перед этим, ибо высшее и предшествующее отнюдь не всегда п о р о ж д а е т последующее — порой оно оказывается для этого последующего чем-то телесиургическим, хранительным или вершит свой промысел о нем как-то иначе, а значит, предшествующее не всегда станет порождать последующее.

---

[1] Ср.: *Платон.* Тимей, 37c7–d7. [2] См.: Наст. соч., 1177.25–1178.14.

Давай, если угодно, в качестве примера рассмотрим порядок следования предыдущих логических выводов. <Платон>, основываясь на отрицании применимости к единому предиката «многое», показал, что единое не будет целым или обладающим частями; отсюда как раз и начинается умное множество. Вывод, что единое не имеет начала, середины и конца, он сделал на основании отрицания применимости к нему предикатов «целое» и «обладающее частями», ибо соответствующий чин появляется на свет непосредственно от того, к которому эти предикаты относятся в первую очередь. Логический вывод, что единое не является прямым или округлым, вытекает из отрицания применимости к единому предикатов «начало», «середина» и «конец», ибо чин, которому впервые приписываются предикаты «прямое» и «округлое», рождается именно от описываемого при посредстве предикатов «начало», «середина» и «конец». Доказательство того, что единое не располагается ни в самом себе, ни в другом, основано на той посылке, что оно не является целым и не обладает частями, так как чин, описываемый при помощи предиката «располагающееся в самом себе и в другом», появляется именно от того, которому соответствуют предикаты «целое» и «обладающее частями», а не от того, с которым связан предикат «фигура», хотя по порядку он следует непосредственно за ним. Вывод, что единое не покоится и не движется ни одним способом, основывается на небытии единого нигде и на отсутствии у него середины и частей, поскольку чин, описываемый 1195
при помощи предикатов «покой» и «движение», появляется от всех тех чинов, которым соответствуют данные предикаты. Пояснения по этому поводу мы дадим ниже, когда будем исследовать каждый из перечисленных чинов в свете теологических толкований божественных выходов за свои пределы[72].

Итак, рассматривая перечисленные чины, <Платон> строит свое доказательство в применении к каждому из них, основываясь на обсуждении чина, выступающего в качестве его причины. Точно так же он отвергает применимость к единому предикатов «подобие» и «неподобие», основываясь на выводах о небытии единого тождественным и иным, коль скоро выход за свои пределы для чина, описываемого при помощи предикатов «подобное» и «неподобное», берет свое начало с чина, которому соответствуют предикаты «тождественность» и «инаковость». После того как мы сделали такие предварительные замечания, давайте перейдем к рассмотрению нижеследующих доказательств и по порядку изучим их.

Парменид. *Потому что подобное есть то, что обладает свойством быть тождественным в некотором отношении.*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *Тождественное же, как было доказано, по природе далеко от единого.*

Аристотель. *Да, это было доказано.*

Парменид. *Далее, если бы единое обладало какими-либо свойствами помимо того, чтобы быть единым, то оно имело бы свойство быть бо́льшим, нежели единое, а это невозможно.*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *Следовательно, единое никоим образом не будет обладать свойством быть тождественным — ни другому, ни самому себе.*

Аристотель. *Похоже, нет.*

Парменид. *Значит, оно не может быть и подобно другому или самому себе.*

Аристотель. *Видимо, нет.* [139e8–140a6]

Для доказательства тезиса, выдвинутый выше (единое не подобно самому себе или другому), <Парменид> вновь будет строить силлогизм. Но сперва, как это принято у геометров, он дает определение подобному: таковым мы называем нечто, обладающее свойством быть тождественным чему-либо, причем последнее само должно обладать свойством быть чем-то тождественным обсуждаемому предмету. Например, мы утверждаем, что две белых или две черных вещи подобны друг другу, поскольку обладают свойством быть чем-то тождественным, а именно — черным или белым; такое бытие подобным взаимно обратимо. Можно, пожалуй, сказать и так: черная и белая вещи в свой черед подобны друг другу, поскольку участвуют в чем-то тождественном, а именно — в общем для них роде, в цвете.

Итак, получается следующий силлогизм: единое не обладает свойством быть тождественным самому себе или другому; всему подобному, напротив, присуще свойство быть тождественным себе или другому; значит, единое не будет подобным себе или другому.
1196 <Платон> подразумевает как раз такой силлогизм. Однако он считает нужным обосновать только малую посылку, гласящую, что единое не обладает свойством быть чем-то тождественным самому себе или другому. Как и каким способом он доказывает этот тезис? Единое, говорит он, очевидно, далеко

от тождественности, ибо, как было доказано, оно никоим образом не является тождественным. И если бы то, что далеко от тождественности, обладало свойством быть тождественным, оно оказалось бы бóльшим, нежели единое, поскольку все, чему присуще какое-либо свойство, будет многим: тем, чтó есть оно само, и свойством, которым оно обладает.

И это неудивительно, ибо даже само единое, если бы оно обладало каким-либо свойством, оказалось бы многим. Действительно, единое, обладающее свойствами, является не самим единым, а многим, участвующим в едином [1]. Само же единое будет только единым, причем своим единством оно станет обладать отнюдь не как каким-либо свойством. И если бы оно имело также какое-то другое свойство, то оказалось бы бóльшим и не-единым.

Далее, следует упомянуть вот еще о чем. Если бы единое существовало отдельно от тождественности, то оно не обладало бы свойством быть тождественным, ибо вследствие такого обладания оказалось бы, что оно обладает свойством быть чем-то другим, тем, чем оно само не является; потому оно было бы не-единым. Однако на самом деле единое далеко от тождественности. Значит, оно никоим образом не обладает свойством быть тождественным — ни самому себе, ни другому. Следствием из данного тезиса оказывается то, что единое не будет подобным самому себе или другому, ибо подобное есть обладающее свойством быть чем-то тождественным.

Вот что необходимо сказать по поводу порядка обсуждаемых посылок. Взгляни, сколь осторожен в своих суждениях <Платон>. Он не утверждает, будто единое обладает свойством быть единым, а говорит, что оно не имеет ни одного свойства, оно только является единым, оно лишь е с т ь и не обладает какими-либо свойствами. Действительно, все обладающее свойствами является многим, ибо свойством всегда именуется участие в чем-то другом. И самое правильное — прийти вот к какому выводу. Заявив, что единое не обладает никакими свойствами и лишь оказывается единым, <Платон> удивительным образом подчеркивает, что даже слово «единое» не способно надлежащим образом описать начало всех вещей (это он еще будет доказывать в последней части комментируемой гипотезы [2]). Имя «единое», чуждое началу, дается в рассуждении лишь потому, что оно более всех остальных подходит ему, поскольку невозможно мыслить ниче-

---

(1) См.: *Платон.* Софист, 245a5–9. (2) См.: *Платон.* Парменид, 141e9–10.

го более священного, нежели единое. Таким образом, даже то, чему дается имя «единое», будет обладать свойствами.

Дойдя в рассуждении до этой точки, следует остановиться, дабы незаметно для самих себя не превратить то, что луч-
1197 ше даже предиката «единое», во множество. И если кто-нибудь задаст вопрос, почему получается, что обладающее свойством тождественности является подобным, то ему необходимо будет дать вот какой ответ: подобие есть потомок тождественности, точно так же как сама тождественность — порождение единого. Стало быть, тождественность участвует в едином, а подобие — в тождественности. Именно так следует определять обладающее свойствами: как участвующее в чем-либо другом и выходящее за свои пределы в согласии с иной, более важной, причиной. И ты видишь: поскольку <Платон> рассматривает сейчас участие и неучастие единого в чем-либо, причем отнюдь не в лучшем, а в худшем, в зависящем от него (которое будет обсуждаться во второй гипотезе) или в не зависящем (о каковом речь идет в комментируемой гипотезе), он, дабы не вносить искажений в рассуждение из-за использования соответствующего имени, назвал участие в лучшем **свойством**; как раз в этом-то смысле подобное и обладает свойством быть тождественным, а неподобное — быть иным. Далее, одни свойства оказываются более общими, чем другие. Как мы уже сказали, равное и неравное также являются чем-то, обладающим свойством быть тождественным и иным, но лишь в количественном отношении. Заметим, что в «Софисте» <Платон> прямо называет свойством сопричастность. Он утверждает там: целое есть единое, обладающее свойствами, оно не является единым-в-себе, но участвует в едином [1].

Парменид. *Вместе с тем единое, разумеется, не обладает свойством быть иным, ибо и в таком случае оно обладало бы свойством быть бо́льшим, нежели единое.*

Аристотель. *Да, бо́льшим.*

Парменид. *Но то, что обладает свойством быть иным самому себе или другому, неподобно самому себе и другому, коль скоро подобное есть обладающее свойством быть тождественным.*

Аристотель. *Правильно.*

---

[1] См.: *Платон.* Софист, 244d14–245a6.

Парменид. *Единое, как выяснилось, никоим образом не обладающее свойством быть иным, не может быть неподобным ни самому себе, ни иному.*

Аристотель. *Конечно, нет.* [140а6–b3]

В комментируемом пассаже <Платон> строит примерно вот какой силлогизм. Единое не обладает свойством быть иным самому себе или другому. Напротив, все неподобное имеет свойство быть иным самому себе или другому. Следовательно, единое не является неподобным. На каком основании <Платон> выдвинул тезис, что единое не обладает свойством быть иным? На том, которое обсуждалось выше: единое никоим образом не участвует в инаковости. Однако все становящееся иным, очевидно, должно принять участие в инаковости. Значит, если единое не может быть чем-то другим по сравнению с единым, дабы не превратиться в нечто большее, чем единое, оно не будет обла- 1198
дать свойством быть иным.

А почему <Платон> утверждает, что неподобное самому себе или другому обладает свойством быть чем-то иным? Потому что неподобное относится к ряду инаковости[73]: инаковость участвует в беспредельности, а неподобие причастно самой инаковости. Действительно, все неподобное одновременно оказывается иным, но не все иное выступает и как неподобное. Скажем, сущностная инаковость не есть неподобие; кроме того, например, общность сил создает подобие, а их различие — противоположное ему неподобие.

Таким образом, на основании рассуждений <Платона> можно прийти еще и к тем выводам, что подобие и тождественность, а также неподобие и инаковость не есть одно и то же и что подобие и неподобие не могут стоять выше тождественности и инаковости, напротив, первые следуют за вторыми. Именно в таком порядке Платон и расположил данные предикаты. В самом деле, понятие «тождественность» больше по своему охвату, нежели «подобие», а «инаковость» больше, чем «неподобие». Высшие два понятия так относятся к низшим, как, согласно утверждениям теологов, истоки соотносятся с проистекающими из них началами[(1)] или как наиболее общие монады — с теми общими, которые первыми гипостазируются от них и которым присущи низшие по сравнению с ними сущность и сила. И если кто-нибудь[74], допустив некоторую вольность в словах, назовет такое

(1) См.: Халдейские оракулы, фр. 49.3; 216.1.

нисхождение ослаблением, он, пожалуй, не допустит слишком грубой ошибки.

> Парменид. *Следовательно, единое не может быть подобным или неподобным ни самому себе, ни другому.*
>
> Аристотель. *Похоже, нет.* [140b4–5]

Таков общий вывод, которым <Платон> заканчивает рассмотрение четырех проблем, касающихся подобия и неподобия. Здесь он сохранил ту же последовательность определений, которая фигурировала, когда он формулировал исходную посылку[1]. В самом деле, и там, поставив на первое место предикаты «подобное» и «неподобное», он добавил общее для них определение: «ни самому себе, ни иному». Поступил он так потому, что именно повторение больше всего подходит для уподобляющего чина: окончательный вывод из рассуждений похож на изна-
1199 чальную посылку. Он вел себя совершенно иначе, делая предшествующие логические выводы, ибо каждый из соответствующих им чинов тяготел к самому себе и не покидал собственных пределов.

Имеется еще один вызывающий трудности вопрос, который кто-нибудь мог бы, пожалуй, задать. Будет ли другое единому подобно ему или же нет (ибо некоторые[75] имеют обыкновение утверждать, будто ум является изображением единого, поскольку он единовиден и неделим, подобно тому как неделимо единое)? Кто-нибудь еще мог бы спросить, какое именно подобие присуще другому и почему единое со своей стороны не будет подобно другому, как подобно единому само другое. Мы дадим на все эти вопросы вот какой общий ответ. Подобие — будет ли оно считаться неким родом или видом сущего или же соотноситься с уподобляющим чином богов — не могло бы, пожалуй, уподобить все вещи единому, ибо, например, подобие не свойственно высшим сущим, эйдосам эйдосов или чинам всех <божественных> чинов, ему присущ промежуточный выход за свои пределы в числе эйдосов и божественных родов. И, стало быть, если бы ты рассуждал о подобии всех вещей единому, то ты отнюдь не имел бы в виду, что они подобны ему в смысле подобия, рассматриваемого сейчас, напротив, речь шла бы лишь о единстве, распространяющемся от единого на все сущие, и о есте-

[1] См.: *Платон.* Парменид, 137e7–8.

ственном стремлении всех вещей к единому. В самом деле, все они являются тем, что они есть, благодаря своей страсти к единому и по причине единого. Словно испытывая родовую муку, каждая вещь, наполняясь подобающим ей единством, уподобляется единой причине всего, причем отнюдь не как чему-то со своей стороны подобному ей (ибо тогда получилось бы, что эта причина подобна другому), а, если позволено так выразиться, как парадигме подобного ей.

Следовательно, сущие уподобляются единому, однако происходит это вследствие их неизреченной тяги к нему, а не благодаря обсуждаемому сейчас уподобляющему чину или единому эйдосу подобия. Действительно, все сущие, пожалуй, не могли бы соприкоснуться благодаря им с единым и совершить восхождение к нему, напротив, в результате действия уподобляющего чина последующее восходит к умной демиургической монаде, подобно тому как под действием какого-то другого чина оно возвышается к умопостигаемому — это тот чин, который, как говорят теологи, в силах *переправлять*[(1)] [76] к такому умопостигаемому, причем сила его распространяется далеко за его пределы, на все вещи, даже на материю, и способствует их возвышению и превращению в умопостигаемое.

Итак, собственными признаками рассматриваемого уподобляющего чина являются обращение при посредстве подобия к умному и соединение с ним выделившихся из него устроений 1200
сущих. При этом подобное и неподобное как таковые нуждаются в едином. Каждое из них причастно ему и потому является как тем, что́ оно есть, так и причиной бытия для другого, участвующего в нем. Их общность со всеми сущими и с самим единым, потусторонним всему, возникает отнюдь не вследствие уподобления, а по причине единства.

Стало быть, когда мы утверждаем, что любой выход за свои пределы совершается при посредстве подобия[77], причем это касается и выхода сущих за пределы единого, необходимо иметь в виду следующее. Используемые нами имена на самом деле обычно употребляются для описания сущих. Поэтому мы рассуждаем о парадигмах и изображениях и пользуемся данными именами, описывая само единое и появление от него сущих. Мы говорим «само единое», прибегая для его обозначения к имени, более почтенного и священного по сравнению с которым мы среди сущих не видим. Точно так же при помощи слова «подо-

---

(1) Халдейские оракулы, фр. 78.

бие» мы даем характеристику выходу за пределы единого всех вещей, поскольку не находим имени, которое могло бы точнее описать выход сущих за пределы единого. И, как мы сказали, если бы кто-нибудь утверждал, будто другое подобно единому в той мере, в какой отдельные вещи причастны ему, даже если бы это было верно, само единое подобным другому не было бы. Действительно, когда мы исследуем эйдосы, мы соглашаемся с тезисом не о подобии подобных среди них подобным же (такова одна из Парменидовых апорий), а об их подобии парадигмам.

Таким образом, даже допуская предположение о подобии единому причастного ему, мы в любом случае считаем обратное неверным: само единое не будет подобным участвующему в нем. Напротив, если позволено так выразиться, это участвующее в данном случае занимает по отношению к самому себе положение парадигмы, ибо в нем присутствуют <своего рода простые корни>[78], которые оказываются словно дарами и изображениями единого. И если бы кто-либо высказывался относительно единого примерно в этом духе, он придерживался бы недурного мнения, однако лишь до тех пор, пока соблюдал крайнюю осторожность и не утверждал, будто, раз мы используем имена «идея» и «парадигма», мы должны либо превратить единое во множество, либо причислить его к эйдосам. Мы будем именовать единое идеей только по аналогии, поступая точно так же, как Сократ, когда он рассуждает об идее блага[(1)], подразумевая под ней то, что является благом для всех сущих, а отнюдь не
1201 какой-то конкретный умопостигаемый эйдос, первый в собственной для него последовательности вещей, проистекающей из него и гипостазирующейся в соотнесенности с ним.

Пожалуй, данную апорию можно разрешить надлежащим образом, вспомнив определение, которое <Парменид> дал подобному: последнее есть *обладающее свойством быть чем-то тождественным*. Однако единому не присущи какие-либо свойства, в частности тождественность или нетождественность, ведь оно является лишь единым. Все вещи, участвующие в едином, обладают свойством быть тождественными друг другу вследствие своего участия в нем; поэтому как единое они подобны, но только друг другу, а не самому единому, поскольку иначе оно было бы единым, обладающим свойствами, а не единым-в-себе. Следовательно, мы весьма далеки от того, чтобы считать, буд-

[(1)] См.: *Платон.* Государство, VI, 506е3 и далее.

то единое подобно другому, раз даже из используемого нами определения подобного вытекает, что другое не будет подобным самому единому, поскольку последнее не обладает какими-либо свойствами,— а подобие было описано нами как нечто, присущее предметам, имеющим свойство быть чем-то тождественным, причем постольку, поскольку обладание этим свойством оказывается чем-то обратимым. Действительно, мы не утверждаем, будто одна вещь подобна другой по той причине, что ей присуще свойство быть чем-то подобным. Мы полагаем, что вещи подобны вследствие наличия у них свойства быть чем-то тождественным, причем две подобных вещи обладают таким свойством на равных основаниях.

Вот как нам следует разрешить предложенную апорию. Теперь давайте перейдем к следующему пассажу Платона.

Парменид. *Далее, будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни самому себе, ни другому.*
Аристотель. *Почему?* [140b6–7]

За уподобляющим чином богов, который является лишь сверхкосмическим, согласно воззрениям теологов, идет чин, как правило, именующийся свободным[79]. Его признаком, согласно их рассуждению, оказываются одновременно и обособленность от внутрикосмических предметов, и общность с ними, а также непосредственное соседство с внутрикосмическими богами. Благодаря этому, утверждают теологи, свободные боги занимают промежуточное положение между сверхкосмическими и внутрикосмическими богами. Этот свободный чин <Платон> будет рассматривать во второй гипотезе[1], там он назовет его собственный признак: *соприкосновение и несоприкосновение*[2]. Дан- 1202
ный чин является в некотором смысле и внутрикосмическим, и сверхкосмическим, поскольку сводит воедино богов, именующихся внутрикосмическими в собственном смысле этого слова, и разворачивает в виде множества единство всей уподобляющей последовательности, оказывающейся лишь сверхкосмической.

Итак, как я сказал, <Платон> будет рассматривать этот чин во второй гипотезе. Здесь же он пропускает его и сразу переходит к богам, являющимся лишь внутрикосмическими[80]. Точную причину, по которой он так поступает, мы назовем, когда станем рассматривать соответствующие пассажи из второй ги-

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 148d5 и далее. [2] Там же, 149d6 и далее.

потезы, ибо как раз тогда-то мы, если это будет угодно богам, подробно изучим данный чин[81]. Однако, с тем чтобы нас не смущало данное место и чтобы мы смогли подсказать *любителям созерцания истины*[1] направление, в котором нужно двигаться при исследовании этой причины, мы предварительно и указали сейчас на такое положение дел.

Стало быть, <Платон> переходит к внутрикосмическим богам, собственными признаками которых являются равенство и неравенство: первое — вследствие их полноты, не допускающей никакого добавления или уменьшения (ибо равное самому себе всегда располагается в одних и тех же границах), а второе — из-за множества присущих им сил, их избытка и недостатка. В самом деле, в чине этих богов мы по преимуществу и обнаруживаем все деления и различия сил, а также разнообразие в выходах за свои пределы, в пропорциях и в возникающих при их посредстве связях. Как было сказано в «Тимее», демиург препоручил новым богам создание зависящих от них душ[2], рождение которых основано на принципе равенства. Сказанное станет нам в точности понятно ниже[82], а сейчас отметим лишь следующее. На основании упомянутого пассажа из «Тимея» очевидно, что души, располагающиеся в телах, возникли благодаря пропорции и их причины должны изначально располагаться в богах, непосредственно их гипостазировавших[83].

Таким образом, собственные признаки «равенство» и «неравенство», естественно, наилучшим образом подходят для внутрикосмических богов. Доказательство же того, что предикаты «равное» и «неравное» не применимы к единому, основано сейчас на
1203 отрицании применимости к нему предикатов «тождественное» и «многое», а вовсе <не> вытекает из рассуждений о подобном и неподобном, несмотря на то что эти рассуждения непосредственно предшествуют данному доказательству. В самом деле, вся внутрикосмическая божественность появляется от демиургической монады[84] и от множества, которое первым отрицается в применении к единому. То, что это совершенно правильно, станет очевидным чуть ниже.

Итак, необходимо придерживаться твердого убеждения, что предикаты, в каждом случае выступающие основой доказательства, соответствуют чинам, выступающим в качестве предшествующих причин для тех, о которых идет речь в тот или иной момент. Значит, применимость к единому предикатов «равное»

---

[1] *Платон*. Государство, V, 475e4. [2] См.: *Платон*. Тимей, 41b7–d3.

и «неравное», поскольку соответствующий этим предикатам чин гипостазируется от единого при посредстве чинов, описываемых при посредстве предикатов «тождественное» и «многое», отрицается, так как к нему не применимы данные предикаты, соответствующие этим чинам. Вот почему <Парменид> начал рассуждение следующим образом: *«Далее, будучи таким...»*. Слово *«таким»* указывает не на только что исследованные апофатические определения единого, а на те, которые были даны ему выше: что оно совершенно невосприимчиво к предикатам «тождественное» и «иное» и немножественно. Стало быть, *«будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни самому себе, ни другому»*.

Логические выводы, относящиеся к равенству и неравенству, вновь оказываются двоякими, как это имело место в случае подобного и неподобного, а также тождественного и иного. И причина данного положения дел (что доказательство тезиса «единое не является равным и неравным» основывается на неприменимости к нему предикатов «тождественное» и «иное»), естественно, состоит в потусторонности тождественного и иного подобному и неподобному, а также в том, что тождественное и иное подразумевают возникновение не только подобного и неподобного, но и равного и неравного. Тождественное и иное оказываются чем-то более общим, нежели подобное и неподобное, и потому обусловливают появление также и равного, и неравного, ибо выступающее в качестве предмета участия для большего числа вещей всегда оказывается чем-то более общим.

Вот что следует сказать по поводу порядка, в котором рассматриваются данные проблемы. Далее, то, что два исследуемых предиката оказываются продолжением двух рядов божественного, также не должно остаться незамеченным. Действительно, равное восходит к подобному, к тождественному, к бытию в другом, к округлому и к целому, неравное же — к неподобному, к иному, к бытию в себе, к прямолинейному и к обладающему частями. Первый ряд образует последовательность предела, а второй — беспредельного. И, мне кажется, данные антитезы (если их можно так назвать) <Платон> рассматривает, чтобы доказать: единое потусторонне любой противоположности и не сочетается ни с одним ее членом, поскольку любое единое равным обра- 1204
зом обособлено от всего противостоящего чему-либо. В самом деле, как мы уже много раз говорили, если бы единое соответствовало худшей из двух противоположностей, это было бы абсурдно. Ведь ничто лучшее не может быть причиной худшего,

напротив, хотя оно и образует своего рода общность с последним, его причиной оно в собственном смысле этого слова не будет. Скажем, инаковость гипостазируется вовсе не тождественностью, а движение — не покоем. И вообще — предметы, образующие любую антитезу, находятся отнюдь не в том же отношении между собой, какое свойственно производящему на свет и появляющемуся, напротив, всеохватность и единство лучшего распространяются также и на худшее.

Парменид. *Будучи равным, оно будет иметь столько же мер, сколько и то, равным чему оно было бы.*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *А будучи больше или меньше того, с чем оно соизмеримо, оно будет иметь больше мер, чем меньшее, и меньше мер, нежели большее.*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *По отношению же к тому, с чем оно несоизмеримо, оно не будет иметь меньше или больше мер.*

Аристотель. *Как же иначе?* [140b7–c4]

О том, что исследуемые равное и неравное не нужно понимать ни как просто физические, ни как математические, ни как те, которые получают свое основание в душевных логосах, ни как умные эйдосы, по сути, на основании вышесказанного вполне очевидно. В самом деле, по сравнению с божественными равенством и неравенством все перечисленные виды равенства <и неравенства> оказываются лишь чем-то частным, а значит, упоминать о них в рамках гипотезы, посвященной единому, не стоит. Ведь мы уже спрашивали [1]: разве может быть что-либо священное в утверждении, что единое не является тем или иным отдельным умным эйдосом — об остальном даже и не заикайся? Напротив, как мы и говорили, необходимо отрицать в применении к единому равенство и неравенство, пронизывающие всю внутрикосмическую божественность, коль скоро приводимые доказательства подходят для любого равенства: и для физического, и для математического, и для соответствующего душевным логосам, и для располагающегося в умных эйдосах. Действительно, любое доказательство всегда необходимо начинать с выс-

[1] См.: Наст. соч., 1191.24–36.

шего и прослеживать его применимость ко всему последующему — лишь при таком подходе мы сможем показать, что единое обособлено от всего: и от божественного, и от умного, и от душевного, и от математического, и, наконец, от природных эйдосов.

Таким образом, все аксиомы, связываемые сейчас с равным и неравным, должны соответствовать какому-то определенному божественному чину. И коль скоро в его пределах располагается множество сил и какие-то из них рядоположны друг дру- 1205
гу и способствуют достижению одной и той же цели и блага, а другие различаются между собой по признакам превосходства и слабости, необходимо прийти к следующему выводу. Силы первого вида получают свою характеристику на основании равенства, ибо мерой отдельных вещей всегда является благо[85]; во всяком случае, предметы, соединенные с одним и тем же благом, измеряются одной и той же мерой и оказываются равными друг другу. Далее, следует считать, что силы, не рядоположные друг другу, выходят за свои пределы благодаря неравному, коль скоро мы утверждаем, что одни такие силы стоят выше, а другие находятся ниже. Однако, коль скоро неравные предметы бывают соразмерными и несоразмерными, соответствующие предикаты мы, очевидно, также должны соотносить с божественным: соразмерность — с тем, в рамках которого последующее смешано с предшествующим и получающееся целое участвует в лучшем (ибо точно так же и среди соразмерных предметов меньшее стремится к тому, чтобы заключать в себе общую меру с бóльшим, при том, что целое отмеряется одной и той же мерой), несоразмерность же — с тем, в пределах которого худшее при всем обособленном превосходстве лучшего некоторым образом участвует в нем, невзирая на свою неспособность соприкоснуться с ним как с целым вследствие собственной слабости. Ведь общность с лучшим несоизмерима с частными причинами, малозначимыми по сравнению с первыми, и то же касается тяги (ἀνάτασις) к одному и тому же умопостигаемому благу.

И если символы внутрикосмических богов именно таковы (я имею в виду равное и неравное), то использование <Платоном> в комментируемом пассаже понятий «соразмерное» и «несоразмерное», похоже, совершенно естественно. В самом деле, подобная антитеза не имеет никакого отношения к бестелесному и нематериальному, поскольку в этой сфере все находится в некоем изреченном соотношении, ибо гипостазируется как чистые эйдосы. Напротив, когда появляется материальная

подоснова и эйдос смешивается с внеэйдетическим, разумеется, возникает антитеза, основанная на понятии соразмерности, с которой непосредственно и соотносятся внутрикосмические боги, связующие души и тела, а также эйдосы и материю. Следовательно, столь же естественно, что к этим богам наряду с делением по признакам <равенства и> неравенства применимо различение, основанное на понятиях «соразмерность» и «несоразмерность», и что при обсуждении внутрикосмических богов такие понятия также необходимо учитывать.

1206 Впрочем, подробнее мы рассмотрим эти вопросы ниже. Ныне же следует отметить вот еще что. <Платон>, как это принято в геометрии, сперва дает определения равному, соразмерному и несоразмерному, а затем на их основе проводит доказательство. Вот каковы упомянутые определения: *[1]* равным является то, что отмеряется одними и теми же мерами, *[2]* соразмерное есть измеряемое одними и теми же мерами, причем, если оно является бóльшим, число соответствующих ему мер больше, чем для меньшего, а если оно будет меньшим, то их меньше, чем для большего; *[3]* несоразмерные предметы — это те, которые делятся на части, равные по числу, но неравные по величине: если соответствующий предмет будет меньшим, он, очевидно, станет делиться на меньшие части, а если бóльшим, то на бóльшие, ибо меньшее и большее содержат одно и то же число частей, но у меньшего сами части меньше, а у большего — больше. Например, если ты возьмешь сторону и диагональ <квадрата> и разделишь ту и другую пополам, то каждая половина второй, очевидно, будет больше, а первой — меньше. И к соразмерному, и к несоразмерному мы применяем понятия «больше» и «меньше», однако в первом случае меры оказываются одинаковыми, но их больше или меньше, а во втором предметы делятся на равное число мер, но сами меры оказываются бóльшими или меньшими. Стало быть, в первом случае вещи различаются по множеству, а во втором (когда речь идет о несоизмеримых предметах) — по величине.

После того как были даны такие определения, <Платон> приступает к доказательствам. Сперва он показывает, что единое не будет равным ни самому себе, ни другому, а затем, что оно не является неравным ни самому себе, ни другому. Доказывает же он эти тезисы вот как.

Парменид. *Далее, невозможно, чтобы не участвующее в тождественном состояло из одних и тех же*

мер или из чего-либо другого, что было бы тождественным.

А р и с т о т е л ь. *Невозможно.*

П а р м е н и д. *Следовательно, единое не будет равным ни самому себе, ни другому, поскольку оно не состоит из одних и тех же мер.*

А р и с т о т е л ь. *Похоже, нет.* [140c4–8]

Силлогизм, который <Платон> строит, дабы доказать неприменимость к единому предиката «равное», примерно следующий. Единое не участвует ни в чем тождественном, а равное должно быть некоторым образом причастным ему — хотя бы в силу самого определения слова «мера». Следовательно, единое никоим образом не является равным, поскольку оно не будет чем-то тождественным. Ведь тождественное может быть тако- 1207
вым во многих смыслах. О тождественности предметов можно узнать по эйдосу, по положенному в основу, по мере, по времени и по месту; вещи также могут быть тождественными одновременно и по мере, и по времени, и по эйдосу, и по числу, и по многим другим признакам, в которых проявляется сила тождественности.

Таким образом, равное, следующее за тождественностью, гипостазируется от единого именно при ее посредстве. Напротив, само единое, раз оно потусторонне тождественности, разумеется, тем более будет обособлено и от равенства. Скажем, если речь будет идти о равенстве по величине, тогда получится следующее: поскольку единое не принадлежит к одному роду с тем, с чем оно сопоставляется, оно никоим образом не должно именоваться ни равным, ни неравным ему, ибо равными или неравными в этом смысле можно считать лишь предметы одного рода. Например, разве кто-нибудь осмелился бы назвать линию и поверхность или плоскую и объемную фигуры равными или неравными? Ведь они несопоставимы между собой. Аристотель, обсуждая движение [1], дал совершенно правильное определение: сопоставимы лишь однородные движения, но никоим образом не разнородные, такие как рост и изменение или рождение и пространственное перемещение. Итак, единое, не сопоставимое ни с чем последующим, обретающим благодаря ему наличное бытие, не будет ни равным, ни неравным ему. Не будет оно также равным или неравным и самому себе, поскольку ему свойствен-

[1] См.: *Аристотель.* Физика, VII.4.

на единовидность, оказывающаяся лучше равенства, и потому оно никак не нуждается в последнем.

Из сказанного следует такой вывод: с единым нельзя связывать какого-либо количества, благодаря которому оно могло бы быть названо равным, напротив, его можно было бы, пожалуй, описать лишь как простое и неделимое. В самом деле, стремясь указать на его внеположность всему, мы называем его «единое», однако это имя отнюдь не означает, что оно занимает равное положение со множественным и что мы располагаем его среди чисел, происходящих от монад. Данное имя используется лишь как указание на то, что его наличное бытие отличается от наличного бытия любой вещи. Только тот, кто сам окажется причастным наличному бытию высшего единого, сможет до некоторой степени понять, каково оно.

Итак, <Платон> доказал: единое не приемлет никакого равен-
1208 ства, не будучи тождественным ни по времени, ни по числу, ни в любом ином смысле, ибо оно вообще невосприимчиво к тождественности.

Парменид. *И если бы оно заключало в себе большее или меньшее число мер, оно состояло бы из стольких же частей, сколько имеется таких мер, и потому уже было бы не единым, а чем-то, по своему числу таким же, сколько имеется этих мер.*

Аристотель. *Правильно.*

Парменид. *А если бы оно содержало лишь одну меру, оно оказалось бы равным этой мере. Между тем выяснилось, что оно не может быть равным чему-либо.*

Аристотель. *Да, выяснилось.* [140c8–d4]

На основании первого силлогизма строится второй, доказывающий неприменимость к единому предиката «неравенство», в каком бы смысле о последнем ни шла речь. Этот силлогизм примерно вот каков. Недопустимо, чтобы единое обладало многими мерами или частями. Однако все неравное состоит из многих частей. Следовательно, единое не может быть неравным. Действительно, неравное (включает ли оно в себя большее или меньшее число мер) всегда содержит в себе некое множество этих мер. Мы же отрицаем, что единое есть любое множество — как меньшее, так и большее. Неравное стоит ниже первого множества, оно гипостазируется благодаря последнему, хотя и участвует в едином как в своей причине. Действительно, как уже было

много раз сказано[1], отрицание подразумевает порождение того, чему посвящено утвердительное суждение.

Итак, <Платон> здесь доказал обособленность единого и от неравенства. Можно было бы, пожалуй, предложить следующую апорию. «Может быть, единое состоит не из меньшего или большего числа мер, а только из одной. Тогда мы свяжем с ним множества, ибо само единое будет собственной мерой». <Платон>, предвидя подобное возражение, добавляет: если бы кто-нибудь высказал такое предположение в отношении единого, у него получилось бы, что последнее, следовательно, равно собственной мере. И поскольку равное и единое не относятся к вещам одного порядка, так как второе существует самостоятельно, а первое подразумевает наличие некоей соотнесенности с другим, очевидно, что единое, если бы оно было равным, опять-таки оказалось бы не-единым, ибо равное не является единым как таковым. В самом деле, какое бы определение не было дано единому, оно превратит его в не-единое.

Заметим, что речь здесь идет о подлинном едином, а не о едином, допускающим некие добавки (такое единое, поскольку оно 1209
способно сопрягаться с чем-то другим, уже не будет всего лишь единым, или единым-в-себе, а окажется ч е м - т о единым, раз оно может фигурировать в нашей фантазии в сочетании с тем, что к нему добавлено). Итак, если бы единое было равным, оно оказалось бы не-единым, причем безразлично, будет ли оно измеряться чем-то другим или же самим собой. Стало быть, можно считать доказанным, что единое не является равным ни в каком смысле. Следовательно, оно не будет содержать в себе ни одной меры, ни многих. Действительно, если бы оно само было собственной мерой, <это привело бы к появлению в нем внутренних различий, а значит, оно уже не было бы>[86] неизреченным. Такое единое измеряло бы самое себя и измерялось бы собой. Поэтому по своей природе оно на самом деле было бы не единым, а чем-то двойственным.

Принять данный вывод нам помогает также и доказанный выше тезис, что единое не располагается в самом себе. Из этого тезиса следует: о едином нужно говорить, как о чем-то, существующем самостоятельно и не зависящем от самого себя, а не как о соотнесенном с собой, ибо в противном случае его пришлось бы считать двойственным; тогда единое-в-себе превратилось бы в единое, обладающее свойствами. <И если бы единое было сво-

---

[1] См., например: Наст. соч., 1075.17–1076.3.

его рода> мерой следующего за ним, сочетающейся с измеряемым и располагающейся среди последующего, то эта мера измеряла бы измеряемое точно так же, как монада, располагающаяся в числе, измеряет последнее. Напротив, единое должно оставаться обособленным от всех вещей и не выступать как часть какой-либо из них, поскольку если бы подобное имело место, оно оказалось бы менее совершенным, нежели другое, частью чего оно является, ибо всякая часть не вполне совершенна.

Значит, если бы единое было мерой и частью измеряемого, оно оказалось бы менее совершенным, нежели другое. Ведь единое не может быть мерой того, потусторонним чему оно является. А если бы оно было частью другого, то выступало бы в качестве *какого-то* единого, а не единого-в-себе, ибо хотя бы его отличие от всех остальных частей превратило бы его в *какое-то* единое: будучи одной отдельной частью среди других, оно оказалось бы *каким-то* единым. Итак, если само единое не будет целым, раз тогда оно оказалось бы единым, обладающим свойствами (что было доказано в «Софисте»[1]), уж тем более оно не будет и частью, ибо, будучи ею, оно стало бы и единым, обладающим свойствами, и одновременно чем-то несовершенным. Отметим еще одно следствие из сказанного: единое-в-себе не будет также одним из эйдосов. В самом деле, любой эйдос есть часть всего умопостигаемого, а единое обособлено как от умопостигаемого в целом, так и от располагающихся в нем эйдосов, выступающих в качестве его частей.

Стало быть, почему же тогда утверждается, что единое есть мера всех вещей? Почему оно будет хорегом меры для всего? Действительно, само имя «единое» оно получает, поскольку оказывается причиной единства и связности для всех вещей, не бу-
1210 дучи ни одной из них. Разве могло бы оно быть мерой вообще? Ведь оно потусторонне любому пределу, границе и единству, а любая мера есть своего рода предел и граница измеряемого. Стало быть, когда Платон в «Законах» говорит, что *божественное есть мера всего в значительно большей степени, нежели человек*[2], которого дерзнул назвать такой мерой один из его предшественников[87], нужно понимать, в каком смысле он именует божественное мерой (если, конечно, он здесь говорит о божественном, потустороннем всему): оно определяет бытие и благоустроенность для всех сущих, будучи предпричиной[88] мер, располагающихся в сфере отдельных вещей.

---

[1] См.: *Платон.* Софист, 244d14–245a6. [2] *Платон.* Законы, IV, 716c4–6.

Во всяком случае, именно к такому выводу можно прийти на основании сказанного Сократом в «Филебе». Перечисляя там различные блага [1], он включает меру в число первых среди них, причем, заметим, относит ее к тем, которые выступают предметом участия, хотя даже еще не имеют облика предела [89], и в один ряд с мерой он ставит *своевременность и умеренность* [2]. Как раз с ними-то он и соотносит первое благо, не отождествляя его с чем-то потусторонним всему, что можно было бы хоть в каком-то отношении назвать смешанным, имеющим облик предела или обладающим природой беспредельности. Таким образом, если бы кто-нибудь дерзнул назвать единое мерой, он должен был бы считать эту меру предметом стремления для всего, а вовсе не чем-то, рядоположным измеряемому ею. Будучи таким предметом стремления, единое не могло бы, пожалуй, быть и неравным измеряемому, с которым оно несопоставимо.

> Парменид. *Следовательно, не будучи причастно ни одной мере, ни многим, ни немногим и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никоим образом не будет равно самому себе и другому и не окажется больше или меньше самого себя или другого.*
> Аристотель. *Совершенно верно.* [140d4–8]

В связи с данным пассажем необходимо отметить следующее. В рамках заключительного логического вывода <Парменид> в обратном порядке, начав с последнего проведенного доказательства и упомянув все промежуточные, возвращается к исходной точке всего рассмотрения проблемы. «...*не будучи,*— говорит он,— *причастно ни одной мере* (этому тезису было посвящено последнее доказательство), *ни многим, ни немногим* (данные положения были доказаны на промежуточных ступенях) *и будучи вовсе непричастно тождественному* (об этом было сказано в первую 1211
очередь)». Далее он констатирует: «...*единое никоим образом не будет равным*»,— и лишь в заключение повторяет формулировку исходной проблемы — единое не будет ни равным, ни неравным самому себе и другому.

Неравное <Парменид> в данном логическом выводе разделил на две части: «больше» и «меньше». Он использовал именно такие имена, хотя, формулируя посылку, он исходил из понятия неравного вообще. Если мы учтем, какой именно божественный

---

(1) См.: *Платон.* Филеб, 66а4–с10. (2) Там же, 66а6–8.

чин получает свою характеристику при посредстве предикатов «равное» и «неравное», получится, что <Платон>, упоминая об этих двух частях неравного, показывает: следовательно, род внутрикосмических богов, которым соответствуют предикаты «равное» и «неравное», в высшем своем чине, в своих первых устроениях, является объединенным, в низшем же в результате выхода за свои пределы оказывается разделенным: он проходит путь от состояния, характеризующегося как «одни и те же меры», до описывающегося как «многие и немногие». [Единое не должно <быть равным>... не будучи мерой, подчиненной равенству.][90] Данный чин замыкает свой круг[91] и вновь возвращается к собственному началу. В самом деле, среди внутрикосмических богов неравенство всегда подчинено равенству.

Итак, <Платон> здесь доказал, что единое потусторонне всем внутрикосмическим богам, поскольку их собственными признаками оказываются «равное» и «неравное». О том, в каком именно смысле данная антитеза соответствует названному чину, мы узнаем ниже по ходу рассмотрения рассуждений Платона. Ныне же на основании вышесказанного мы должны сделать вывод, что о едином, стало быть, нельзя говорить ни как о меньшем, ни как о большем, ни как о равном — ни в плане единства, ни в смысле неделимости, ни как об отношении, аналогичном тому, в котором причина находится со своими следствиями. Действительно, все перечисленные смыслы данных слов имеются в виду лишь в тех случаях, когда выносится некое общее суждение, в котором сопоставляются вещи, обладающие чем-то тождественным, причем мера их тождественности оказывается большей или меньшей. Напротив, к тому, в чем нет ничего тождественного, никоим образом нельзя было бы отнести какое-либо имя, описывающее сопоставление или противопоставление, а значит, и использовать в применении к нему превосходные степени соответствующих определений, хотя именно так обычно и поступают те, кто, желая высказаться о едином более или менее развернуто, а не просто дать ему апофатические определения, воспевают его как наипостояннейшее и наидейственнейшее. Ведь единое стоит выше даже описываемого при посредстве этих превосходных степеней, ибо оно совершено невосприимчиво к свойствам, от
1212 которых происходят такие превосходные степени, ибо оно, разумеется, выступает как их причина. В самом деле, никто не смог бы, пожалуй, назвать наибелейшим вообще не белое, а наичернейшим — не черное: превосходные степени оказываются производными от простых сопричастностей.

Парменид. *Теперь вот что. Представляется ли возможным, чтобы единое было старше, моложе или одного возраста с чем-либо?*

Аристотель. *Почему бы и нет.* [140e1–2]

По ходу рассуждения мы достигли чина внутрикосмических богов. <Платон> всегда отрицает применимость к единому последующих предикатов, основываясь на невозможности соотнесения с ним промежуточных родов или, яснее говоря, все время описывая происхождение последующего от причины, обособленной от всего, как следующую стадию после возникновения того, что стоит ближе к единому. В заключение он намеревается обсудить обособленность единого от божественной сущности, в первом смысле участвующей в богах и воспринимающей их выход за свои пределы в космосе, точнее, описать ее происхождение из неизреченного, если можно так выразиться, истока всех сущих, благодаря которому все божественное участвует в собственном своеобразии — и то, которое оказывается божественным в изначальном смысле, и то, которое обожествляется благодаря этому первому божественному.

В самом деле, от монады сущих появляется на свет все сущее, в каком бы отношении оно таковым ни было: и подлинное сущее, и уподобляющееся ему, то, что само по себе является несущим, но благодаря общности с сущим обретает некий смутный отблеск бытия. Равным образом и от единой генады любой божественности, собственным признаком которой, если позволено так выразиться, является обожествление всего при сохранении собственного обособленного и невыразимого превосходства, происходят все божественное число (в согласии с которым богам свойственно бытие, а вернее, предбытие[92]) и весь обожествляющийся чин сущих.

Таким образом, цель предстоящего рассуждения, как мы уже сказали, состоит в доказательстве обособленности единого в числе прочего и от божественной сущности. И я полагаю, те, кто утверждали, будто первое есть душа или что-то, подобное ей, пожалуй, могли бы заметить: как раз их-то гипотезу Парменид здесь и опровергает. Он доказывает: единое не имеет никакого отношения ко времени, не имеющее же отношения ко времени не может быть душой, ибо любая душа всегда участвует во времени, поскольку она постоянно находится в процессе кругообращения, как раз временем-то и отмеряющегося. Единое, 1213
разумеется, лучше ума; оно потусторонне ему, поскольку всякий

ум движется и покоится, а мы показали, что единое не движется и не покоится [1]. Оно лучше души, коль скоро любая душа участвует во времени, единое же, как будет доказано, времени не причастно. Впрочем, и ум оказывается чем-то иным по сравнению с душой в силу тех же самых причин, поскольку и он свободен от временнóй энергии. Вот к какому выводу относительно *трех начальствующих ипостасей* [2], которые нам известны, мы могли бы, пожалуй, прийти на основании сказанного.

Доказательству, что единое не участвует во времени, предшествует вывод, что оно не будет старше или моложе самого себя или чего-либо иного, а также не окажется равным себе и иному по возрасту. Действительно, все участвующее во времени должно быть причастно этим трем состояниям и потому, если бы для единого была доказана невозможность находиться во всех них, оказывающихся словно симптомами всего участвующего во времени, тем самым была бы обоснована его непричастность времени.

Именно это положение могло бы вызвать сомнения у простых людей. В первую очередь не согласились бы с ним физиологи, предшественники <Платона>, которые полагали, что все вещи существуют во времени, и даже если имеется что-то вечное, оно таково, лишь поскольку у него нет границ во времени, ибо среди всех вещей нет ни одной, не измеряющейся последним. Действительно, физиологи полагали, будто любая вещь всегда находится в каком-то определенном месте, поскольку считали все вещи телами; по этой же причине они утверждали, что все вещи заключены во времени, так как им присуще движение, и нет ничего неподвижного. В самом деле, телесное всегда располагается в некоем месте, а движущееся движется во времени.

<Платон> уже показал, что единое не находится ни в каком месте, ибо оно вообще не может пребывать ни в чем другом и является бестелесным. Сейчас же он будет доказывать, что единое
1214 не располагается и во времени и потому не будет ни душой, ни чем-либо другим, существующим во времени и участвующим в нем в плане сущности или энергии. Общая цель всех этих рассуждений — доказательство, что единое не является телом, душой или умом. Первым оно не будет, раз не находится в другом, второй — поскольку не участвует во времени, а третьим — ибо не покоится и не движется. Данного мнения придержи-

---

[1] См.: *Платон*. Парменид, 138b7–139a3. Ср.: Наст. соч., 1152.17–1169.11. [2] *Плотин*. Эннеады, V, 1 (заголовок).

ваются большинство экзегетов, обычно проводящих философские беседы о едином. Считая единое первым, они утверждают: оно может быть телом (какового мнения придерживались стоики), бестелесной душой (этому учению следовал Анаксагор) и неподвижным умом (который позднее назовет первым Аристотель)[93]. Именно этим философия Платона и отличается от всех остальных: первая причина в ней есть нечто, стоящее выше ума.

Вот в чем состоит замысел <Платона>. Заметим еще, что в ходе своих рассуждений он уже описывал нам выход некоторых чинов за свои пределы при посредстве нескольких предикатов. Здесь же он не останавливается, как выше, лишь на двух таких предикатах, а называет т р и собственных признака данного чина: «старше», «моложе» и «одного возраста». Разумеется, и сейчас он мог бы начать с диады «равное по возрасту» — «не равное по возрасту» (так он, например, поступает выше: он сперва рассматривал пару предикатов «равное» — «неравное», однако, изначально выдвинув гипотезу об этих двух предикатах, он затем делит неравное на две части и тем самым приходит к триаде собственных признаков). Напротив, здесь он в самом начале рассуждения перечисляет все три предиката.

Причиной этому оказывается то, что в чинах, рассмотренных выше, единство шло впереди множественности, а целое предшествовало частям, в данном же более всего явственными оказываются множественность и делимость на части, о которой го- 1215
ворит Тимей[1]. Парменид, описывая эту делимость на части, как раз и начинает с триады, а по мере продвижения вперед переходит к гексаде собственных признаков. В самом деле, предикаты «старше», «моложе» и «равно по возрасту» удваиваются и разделяются в плане соотнесенности с самим собой и с другим. И то, что для описания данного чина вполне подходят и триада, и гексада, не может остаться незамеченным. Ведь тройственность его природы обусловлена тремя моментами: сущностью, тождественным и иным; кроме того, ему свойственны три силы, которые аллегорически могут быть сопоставлены с возничим и двумя конями[2], и это также подчеркивает возможность его описания в триадической форме. А то, что обсуждаемый чин обладает четно-нечетной сущностью, включающей в себя два названных момента соотнесенности, подчеркивает его природное родство с гексадой[94].

---

(1) См.: *Платон*. Тимей, 35a2–3. (2) См.: *Платон*. Федр, 246a6–7.

Впрочем, сказанное вполне понятно. И в первую очередь, пожалуй, подобает ответить на возникающий в данной связи вопрос: чтó же это такое — время, в котором, по мнению <Платона>, участвует обсуждаемый сейчас чин сущих и внеположным которому он считает первое начало? Действительно, немаловажно дать правильный ответ, поскольку многие экзегеты полагают, будто описать своеобразие и природу времени, которое здесь имеется в виду, затруднительно; об этом свидетельствуют противоречия, возникающие между толкованиями наших предшественников.

Большинство среди тех, кто пытались дать ответ на поставленный вопрос, полагали, будто Платон говорит о времени, связанном с нашим зримым миром и хорошо известном нам[95]. Эти люди считали основанием для данного вывода следующее: Платон совершенно недвусмысленно утверждает, что предметам, участвующим в обсуждаемом времени, подходит определение «становящиеся»[1]. Однако им следует задать вот какой встречный вопрос: «Чего же священного или удивительного вы находите в доказательстве, что единое стоит выше данного времени? Ведь даже души лучше времени, отмеряющего движения чувственно воспринимаемого, поскольку они идут впереди тел. Почему же тогда, как вы утверждаете, обсуждаемое время во второй гипотезе катафатически соотносится с подлинным сущим и с умной сущностью, не допускающей для себя бытия в обычном времени? При подобном допущении у вас получается, будто <Платон> говорит о близости к сущему и умной
1216 сущности времени, понимаемого в обычном смысле этого слова, хотя определения „было" и „будет" и даются тем частям времени, которые, согласно „Тимею", к подлинному сущему никакого отношения не имеют[2]».

Те[96], кто заметили эту трудность и правильно поняли определение, дающееся во второй гипотезе участию единого во времени[3], предпочли соотнести рассматриваемое время с многократно воспетой вечностью. При таком понимании получается следующее: Платон, похоже, по ходу изложения часто оставляет без внимания те или иные моменты и сейчас неявно указывает при посредстве имени «время» на вечность. Мы легко смогли бы возразить этим людям, указав, что их мнение противоречит тексту Платона, который постоянно утверждает: все, причастное

---

(1) См.: *Платон.* Парменид, 141a6–7. (2) См.: *Платон.* Тимей, 37e3–5. (3) См.: *Платон.* Парменид, 151e3–155d5.

времени, становится или уже стало[1]; между тем, Тимей никоим образом не допускает, чтобы понятие «становится» применялось к подлинному сущему и к вечным предметам[2].

Есть и такие[97], кто предпочел провести дополнительное деление и первого бога назвать своевременностью, второго — вечностью, а третьему оставить названное сейчас имя — время, дабы сохранить представление о потусторонности единого и времени, и вечности.

Попытавшись сделать выводы из воззрений этих людей, можно было бы прийти ко множеству абсурдных заключений, в частности к тем же, которые были вынуждены допускать экзегеты, мнение которых было описано выше. В самом деле, мало того, что сделанная мыслителями, придерживающимися подобного мнения, добавка (определение единого как своевременности) нисколько не способствует пониманию, какое именно время обсуждается, они к тому же еще и забыли, что сам Платон, как мы знаем из «Филеба», соотносил предикаты «своевременность» и «отмеренность» отнюдь не с первым-в-себе, а с тем первым, которое участвует в нем[3], хотя еще пифагорейцы по той или иной причине также называли первое среди всего своевременностью.

Далее, если бы кто-нибудь и принял такое допущение, он вряд ли бы смог спрясти единую ткань из времени и своевременности (и вообще, и в особенности, если бы учел мнение тех, кто полагает, будто между ними находится вечность) и продолжать утверждать, будто единое не участвует во времени, поскольку оно является своевременностью. Ведь подобное определение, скорее, можно было бы дать чему-то вечному или даже самой вечности, а также единому, которое не является ни самой вечностью, ни чем-то вечным.

Поэтому кое-кто[98] предпочитал не отождествлять <упоминаемое здесь время> и вечность, но при этом и не сводить время
к фигурирующему в обыденных представлениях. Эти люди пы- 1217
тались выделить некую промежуточную природу, которую они считали причиной возникновения времени в нашем мире; эту причину они, давая ей различные определения, всегда располагали в пределах умного чина. Следствием подобного допущения оказывается, что предикат «старше» указывает на сущностное превосходство, а «моложе» — на низшее положение, предметы

---

(1) См., например: *Платон.* Парменид, 141c4–7. (2) См.: *Платон.* Тимей, 37e4–5. (3) См.: *Платон.* Филеб, 66a7.

же, по своей сущности располагающиеся на одном уровне, описываются при помощи предиката «возрастное равенство». Однако эти люди не объяснили того, какова именно причина появления вводимого ими чина и почему Платон о предметах, не вовлеченных ни в какое становление, говорит, что они «делаются» и «сделались»[1], и рассуждает о них как о различающихся лишь по чину.

Итак, самое правильное — это и в данном случае последовать учению нашего вождя[99], который утверждает: рассуждение здесь посвящено божественным душам, ибо первое время соответствует душам, обожествляющимся благодаря вечной причастности богам. Речь здесь, поэтому, идет не о времени, существующем в зримом мире, а о свободном и несоотнесенном, отмеряющем все кругообороты душ, их хороводные пляски и вращение вокруг умопостигаемого. Оно берет свое начало в горнем мире, поскольку подражает вечности, содержащей в себе все, и связует все движения: и душевные, и жизненные, и вообще любые, в каком бы смысле о них ни шла речь. Оно представляет движение в развернутом виде и доводит его до совершенства; по сущности оно оказывается самим умом, выступающим в качестве причины хороводной пляски душ и их бесконечного кружения подле умопостигаемого, которые и обусловливают применение к этим душам предикатов «старше», «моложе» и «равно по возрасту».

Перечисленные предикаты двойственны. Скажем, души оказываются старше самих себя, поскольку при посредстве сил вкушают от беспредельности времени и потому достигают большей меры участия в нем. Действительно, они получают от высшей божественности отнюдь не равное совершенство во всех своих силах, напротив, в плане одних таких сил им свойственно большее совершенство, в плане других — меньшее. Имея в виду такое большее совершенство, мы говорим о душах, которые старше по возрасту, поскольку они участвуют в более продолжительном времени. Вместе с тем некоторые души, будучи старше
1218 других, воспринимают в себя всю меру времени и всю его протяженность, доступную душам, а некоторые вовлекаются лишь в частные кругообороты. Естественно, старшими оказываются те души, кругообращение которых ближе к целому и занимает более продолжительное время.

То же касается и предиката «моложе». Души моложе самих себя в том смысле, что в высшем своем состоянии они, словно

[1] См.: *Платон.* Парменид, 141c6–7.

убеленные сединой [1], обретают всю силу времени, а в низшем, будучи моложе, вкушают лишь его частицу. Далее, если речь идет о том, что некоторые души моложе других, то данный предикат будет указывать на некое ослабление в их деятельности, ибо то, чему свойствен кругооборот, отмеряемый меньшим временем, всегда моложе того, чей кругооборот занимает больше времени.

Далее, если мы внимательно рассмотрим определение: «равно по возрасту самому себе и другому», то мы не сможем не заметить следующее. Души будут соотноситься с какими-то рядоположными им предметами, причастными одному и тому же времени; меры их совершенства равны. Любая божественная душа, даже если одно время будет мерой ее кругооборота, а другое — мерой кругообращения зависящего от нее тела, все равно проживает равное время до собственного возвращения, и в плане душевного времени вечно будет существовать она сама, а в плане телесного — тело, в которое она воплощается. Вот почему по аналогии мы могли бы, пожалуй, прийти к выводу, что любая божественная душа равна по возрасту самой себе и зависящему от нее телу.

При подобном подходе мы не должны на том основании, что <Платон> использует здесь слова «делаться» и «сделаться», предполагать, будто он рассматривает обычное время, ибо такие термины вполне допустимы и в применении к кругообращениям божественных душ. Кроме того, мы не будем вынуждены отождествлять обсуждаемое здесь время с вечностью, поскольку во второй гипотезе соответствующие термины катафатически описывают именно время,— а мы помним, что, согласно нашему учению, во второй гипотезе последовательно описывается весь выход сущих за свои пределы, начинающийся с высшего, с божественных монад, по пути приводящий к возникновению умных, сверхкосмических и внутрикосмических чинов и завершающийся созданием обожествляющейся бестелесной сущности.

Наконец, мы последуем мнению Платона, в «Тимее» показавшего, что время является для всех вещей мерой изменчивой жизни и что душа полагает *начало божественной жизни и разумному ее проведению во всеобщем времени* [2]. И в «Федре» он говорит, что души созерцают сущее во времени [3], а не в вечности. Кро- 1219
ме того, у нас не будет никакой нужды выстраивать предикаты

---

(1) Ср.: *Платон.* Политик, 273e6 и далее. (2) *Платон.* Тимей, 36e4–5. (3) См.: *Платон.* Федр, 247d3-4.

«старше», «моложе» и «одинакового возраста» в определенном порядке и связывать их с теми различиями, которые присущи причине и причинно обусловленному, а также задаваться вопросом, что́ является причиной соответствующего их порядка[100], напротив, мы будем естественным образом соотносить эти предикаты со временны́ми мерами — бо́льшими, меньшими и равными друг другу.

Парменид. *А потому что, будучи одинакового возраста с самим собой или с другим, оно окажется причастным временно́му равенству и подобию; а мы уже говорили, что единое не причастно ни подобию, ни равенству.*

Аристотель. *Да, говорили.* [140e2–6]

Рассматривая выше другие антитезы, <Платон> сперва доказывал, что единое не является подобным, а затем — что оно не есть неподобное; сперва он показывал, что оно не будет равным, а потом — что оно не окажется неравным. Точно так же и при обсуждении проблем, возникающих в данном случае, он в первую очередь доказывает, что единое не равно ничему по возрасту, а во вторую — что оно не старше и не моложе самого себя или другого. В самом деле, он поставил перед собой задачу обосновать потусторонность единого всеобщей божественной душе, идущей впереди всех остальных душ, подобно тому как единое предшествует подлинным сущим и оказывается причиной всех их. Вот почему нет никакой необходимости требовать, чтобы единое содержало в себе причины всех отдельных вещей и потому было множеством. Любая причина обусловливает лишь какое-то одно своеобразие, например, живое-в-себе будет причиной бытия живыми существами, то же касается любой другой умопостигаемой причины. Стало быть, и единое является причиной генад и единства для всех вещей, и последние происходят от него постольку, поскольку они либо сами оказываются генадами, либо возникают от каких-то определенных генад. Ведь даже само сущее, все в простоте, или есть единое, или появляется из неких генад. Действительно, раз оно оказывается объединенным, то, очевидно, включает в себя какие-то составляющие, и если последние будут генадами, мы, стало быть, пришли к нужному выводу, а если они окажутся в свой черед чем-то объединенным, то мы вновь должны перейти к тем предметам, из которых эти объединенные состоят. Мы будем вынуждены ли-

бо совершать такие логические выводы до бесконечности, либо остановиться на заключении, что объединенное составляется из генад, словно из высших стихий.

На основании сказанного можно, пожалуй, прийти к выводу, что все действительные предметы являются или генадами, или числами, ибо любой такой предмет, если он будет не генадой, а объединением ряда генад, ограниченных пределом, окажется 1220
числом. Таково даже первое число, заимствующее свое наличное бытие у неделимого (поскольку любая генада неделима). Напротив, сущностное число состоит из сущих, и потому образуется не из нерасторжимого. Таким образом, если у сущих имеется какая-то причина, она, естественно, будет причиной не всех вещей, а если есть некая причина генад, от которых происходят все вещи, она, разумеется, окажется причиной всего, ибо нет ничего такого, что не было бы генадой или не состояло бы из генад. Следовательно, нет необходимости утверждать, будто в едином располагаются причины всех вещей, если, конечно, сторонники подобного мнения не имеют в виду, что единое является причиной генад, от которых гипостазировались все вещи.

Итак, поскольку единое является причиной божественной души, раз ее ипостась, как и ипостаси всех сущих, состоит из генад, то, естественно, необходимо доказать, что единое потусторонне и такой душе. В самом деле, причиной божественных душ в той мере, в какой они являются умными, является ум, в той степени, в которой они будут сущностями,— сущее, а в той, в какой они будут чем-то единовидным,— единое. Благодаря последнему они и обретают свою ипостась, ибо любая душа подразумевает наличие множества генад, оказывающихся словно ее стихиями, а также единого, объединяющего это множество. Поэтому душа будет чем-то целым, а вовсе не множеством, состоящим из несоизмеримых элементов.

То, что единое потусторонне божественным душам, <Платон> доказывает в точности таким же способом, к которому он прибегал выше. Все его доказательства здесь основываются на неприменимости к единому предикатов «равенство» <и «неравенство»>, а также «подобное» и «неподобное», поскольку он обсуждает сейчас равенство и подобие по возрасту и их противоположности. В ходе своего доказательства он рассматривает ближайшие причины божественной души, обусловливающие ее рождение и обожествление; эти причины оказываются словно посредниками при выявлении зависимости душ от промежуточных и первых богов и их участия в самом едином. Дейст-

вительно, предикаты «равное» и «неравное» соответствуют собственным признакам внутрикосмических богов, благодаря которым души обожествляются, ибо они, как мы знаем из «Законов», становятся божественными, потому что обретают божественный ум [1]. Предикаты же «подобное» и «неподобное» описывают уподобляющих богов, в которых души участвуют в первую очередь, так как они оказываются первыми изображениями сущих; будучи такими изображениями, души, безусловно, гипостазируются благодаря силе уподобляющих богов. Стало быть, совершенно естественно, что возрастные равенство и неравенство
1221 и подобие и неподобие получают свои характеристики на основании равенства и подобия как таковых.

Впрочем, доказательством, что единое не будет ни старше, ни моложе самого себя или другого, мы займемся чуть ниже. А сейчас нужно дать истолкование тому, как <Платон> обосновывает тезис, что единое не равно по возрасту себе и другому. Итак, единое, утверждает он, не участвует в равенстве и подобии самому себе и другому; это уже было доказано. Все равное во возрасту, сравнивается ли оно с собой или с другим, участвует в равенстве и подобии тому, чему оно равно по возрасту. Стало быть, необходимо признать единое неравным по возрасту ни самому себе, ни любой другой вещи, какую бы из них мы ни взяли. Действительно, возрастная тождественность всегда обусловлена двумя моментами: равенством и подобием. Ведь двух существ, причастных равному времени, если они помимо этого не будут подобными друг другу, нельзя считать обладающими одним и тем же возрастом; скажем тридцатилетний человек отнюдь не равен по возрасту тридцатилетней финиковой пальме (φοῖνιξ). В самом деле, ничто не препятствует тому, чтобы одно существо было уже старым, в то время как второе оставалось молодым, ибо общая продолжительность их жизни отнюдь не одинакова. И подобные друг другу существа, если бы они не прожили равное время, не могли бы иметь один и тот же возраст. Например, человек, который старше, очевидно, подобен коню, который старше, но не в смысле равенства по возрасту, поскольку равенство прожитого ими времени, как я полагаю, не обусловливает их возрастной тождественности. Следовательно, необходимо собрать оба эти определения (подобное и равное) в одно, дабы прийти к выводу о тождественности двух предметов по возрасту. Существа, принадлежащие к одной паре, именуют-

---

[1] См.: *Платон.* Законы, X, 899b5–9.

ся равными по возрасту, а относящиеся к другой — подобными в том же отношении как раз потому, что возрастное равенство соответствует временнóму равенству в плане множественности, а подобие — эйдосу возраста.

Таков физический аспект рассматриваемой проблемы. Переходя к изучению лучшего, ты мог бы, пожалуй, сказать следующее. Божественная душа как целое непосредственно зависит от двух упоминающихся здесь чинов. Именно при их посредстве она уподобляется божественному, восходит к нему, обожествляется и участвует в едином. В той мере, в какой душа обожествляется, она причастна внутрикосмическим богам, обожествляющим ее, а в той, в какой уподобляется божественному, она нуждается в воздействии сверхкосмических богов, которые, как мы говорили, являются тем первым, что уподобляет все вещи сущим. Стало быть, именно эти чины обусловливают для вещей,
равных по возрасту, их равенство и подобие, ибо оба соответст- 1222
вующих чина рождают время: один, потому что первым освещает внутрикосмические вещи, участвующие во времени в нашем мире, а другой — так как вещи, участвующие во времени, в этом смысле оказываются первыми изображениями, поскольку время также входит в число первых изображений, о чем свидетельствует «Тимей», в котором <Платон> подчеркивает, что впереди вещей, измеряемых временем, идет само время как *образ вечности* (1).

П а р м е н и д. *Далее, мы говорили также, что оно не участвует в неподобии и неравенстве.*

А р и с т о т е л ь. *Да, конечно.*

П а р м е н и д. *Стало быть, разве могло бы оно, будучи таковым, оказаться старше или моложе чего-либо, или иметь с чем-либо одинаковый возраст?*

А р и с т о т е л ь. *Никоим образом.*

П а р м е н и д. *Следовательно, единое не может быть моложе, старше или равного возраста ни с самим собой, ни с другим.*

А р и с т о т е л ь. *Похоже, нет.* [140e6–141a4]

В комментируемом пассаже проводится доказательство, относящееся к оставшимся проблемам: первое не будет старше или моложе самого себя, а также другого. Это доказательство

(1) *Платон.* Тимей, 37d5.

основано на рассмотрении предикатов, противоположных обсуждавшимся только что (я имею в виду — «неподобие» и «неравенство»). Вот примерно каково оно. Единое не будет неравным, а также неподобным самому себе или другому; это было доказано выше[1]. Напротив, все то, что старше <или моложе> чего-либо (будь-то самого себя или другого), не равно в плане времени и не подобно тому, по отношению к чему оно оказывается моложе или старше. Следовательно, единое не будет моложе или старше самого себя или другого.

Заметим: нет никаких препятствий для того, чтобы не причастное временны́м неравенству и неподобию оказывалось неравным и неподобным в каком-то ином смысле. Скажем, представления о временно́м неравенстве и неподобии неприменимы к вечным предметам, однако неравенство и неподобие других видов им присуще — например по множественности и силам. Напротив, то, к чему никоим образом не могут быть применены предикаты «неравное» и «неподобное», очевидно, не станет участвовать и во временны́х неравенстве и неподобии. Следовательно, единое полностью обособлено от божественной сущ-
1223 ности, располагающейся во времени, поскольку оно стоит выше причины, дарующей этой сущности совершенство. <Парменид>, подчеркивая данный аспект проблемы, как раз и добавляет: «... *будучи таковым*». Действительно, разве могло бы потустороннее подобию и неподобию участвовать в чем-либо, со своей стороны причастном им? И разве обособленное от любого равенства и неравенства сможет относиться к вещам одного порядка с предметами, участвующими в них в каком-то частном отношении? В самом деле, неравное или равное во временно́м отношении отнюдь не всегда причастно всей силе неравного и равного в целом.

Таким образом, при построении логического вывода, относящегося к двум оставшимся проблемам (единое не будет старше или моложе чего-либо), <Парменид> в заключение подводит итог всему рассмотрению данной триады: «*Следовательно, единое не может быть моложе, старше или равного возраста* (тем самым он формулирует один общий принцип для всего множества рассуждений) *ни с самим собой, ни с другим*». Он сообщает нам о делении данного чина на шесть частей и тем самым словно открывает путь для перехода от триады к божественной диаде. Действительно, все божественные чины он описывает при посредстве

[1] См.: *Платон.* Парменид, 139c7–d4.

той или иной пары признаков, здесь же он соотносит единое с божественной душой и потому называет три соответствующих ей предиката. Мы уже говорили о том, по какой причине он так поступает[1]. Стало быть, он добавляет: «*...ни с самим собой, ни с другим*»,— дабы напомнить нам о том, что и эта душа гипостазируется диадически.

Парменид. *Итак, если единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени? Разве нет необходимости в том, чтобы существующее во времени всегда становилось старше самого себя?*

Аристотель. *Это необходимо.* [141a5–7]

Вслед за отвержением применимости к единому триады предикатов, которую <Платон> рассматривал на первом шаге, соотнося ее с божественной душой, он намеревается опровергнуть то, что единому вообще присуще какое-либо участие во времени. Доказательство данного факта примерно следующее. Единое не будет старше или моложе самого себя, а также равно себе по возрасту. Это уже было доказано. Напротив, все участвующее во времени, должно всегда становиться старше и моложе самого себя и делаться равным себе по возрасту. Следовательно, единое не причастно времени. Действительно, разве внеположное всему времени и даже вечности могло бы участвовать в каких-то 1224
частных периодических мерах, налагаемых временем?

В этой связи стоит еще задать вопрос. Почему <Платон> доказывает, что первое потусторонне не вечности, а всего лишь времени? Ведь ничто, пожалуй, не препятствует гипостазирующемуся прежде любого времени оказаться вечным. Вероятно, на этот вопрос <Платон> ответит ниже, когда покажет, что к первому неприменим даже предикат «есть», и, в особенности, когда выяснит: оно не приемлет не только предиката «есть», но и определения «единое». В самом деле, всему вечному с необходимостью приписывается предикат «есть», ибо вечным предметам, разумеется, должно быть свойственно вечное бытие.

Ныне <Платон>, поскольку он начинает все свои отрицания со многого, каковым, разумеется, считает многое, следующее за умопостигаемым, в пределах которого в числе прочего располагается вечность[101], естественно, доказывает, что единое обособлено от всего участвующего во времени и от любого времени

---

[1] См.: Наст. соч., 1214.16–1215.15.

вообще, о вечности же и о вечных сущих не упоминает, несмотря на то что оба соответствующих предмета оказываются мерами: вечность — для сущего, а время — для возникающего. И притом, что имеется много вечных и временны́х мер, первое стоит надо всеми ими, поскольку ему свойственно единство, превышающее все эти меры (и вечные, и временны́е), благодаря которому оно способно отмерять и сущее, и возникающее. И, если угодно, пусть в связи с предложенным вопросом будет сказано еще и следующее. Доказав выше, что единое не покоится, <Платон>, по сути, отрицает его бытие чем-либо вечным, а также самой вечностью. Действительно, *вечность пребывает в едином*[(1)], а все вечное покоится в одном и том же. Итак, именно в силу названных причин он, видимо, и не считает должным обсуждать предложенный вопрос.

Далее, кто-нибудь мог бы, пожалуй, высказать следующее предположение. Самое правильное — это считать, что единое не участвует во времени, поскольку является самим временем, и как раз по этой причине пифагорейцы называли первое своевременностью[102], а Орфей — *временем*[(2)][103].

Однако первое не должно быть самим временем, поскольку тогда получится, что оно дарует совершенство только душам и вообще движущемуся. В самом деле, вечные предметы лучше тех, которые действуют во времени, а единое не может гипостазировать худшее, не будучи причиной лучшего.

Своевременностью пифагорейцы назвали первое на том основании, что оно оказывается причиной <полезного>[104] и необ-
1225 ходимого. Действительно, такая своевременность оказывает каждой вещи подобающую помощь и дарует ей нечто полезное для нее. Как было указано выше[(3)], Платон относит своевременность к числу благ, следующих за первым; данный вопрос он рассматривает в «Филебе»[(4)].

Далее, *временем*[(5)] Орфей назвал первое, следуя некоей удивительной аналогии[105]. Сообщая о мистическом рождении нерожденного, теолог символически обозначил словом «время» причину появления божественного. Ведь там, где происходит становление, существует и время. В самом деле, чувственно воспринимаемые вещи рождаются во внутрикосмическом времени, души — в сверхнебесном, а вечные предметы (τῶν ἀϊδίων) — в едином; рождением таких вечных предметов мы иносказательно имену-

---

(1) *Платон*. Тимей, 37d6. (2) Орфика, фр. 50. (3) См.: Наст. соч., 1216.17–38. (4) См.: *Платон*. Филеб, 66a7. (5) Орфика, фр. 50.

ем их неизреченный выход за свои пределы. Стало быть, раз мы терпимо относимся к тем, кто называет сном неусыпную божественную энергию, обособленную от того, промысел о чем она вершит, оковами — единство[106], а гибелью — выход за свои пределы, мы должны быть снисходительными и к тем, кто применяет понятия «время» и «рождение» к вневременному и нерожденному, памятуя тем не менее о том, что Платон в комментируемом пассаже отрицает связь с единым понятия «время» в обычном смысле этого слова.

Парменид. *А не будет ли старшее всегда старше младшего?*

Аристотель. *Как же иначе?*

Парменид. *Следовательно, становящееся старше самого себя вместе с тем становится и моложе себя, коль скоро в нем будет то, старше чего оно становится.*

Аристотель. *Как ты говоришь?*

Парменид. *А вот так.* [141a7–b3]

<Платон> стремится к тому, чтобы в комментируемом и следующих пассажах обосновать заключительный вывод: все участвующее во времени старше себя, <моложе себя> и равно себе по возрасту. Для достижения этой цели он должен сперва доказать, что такое участвующее будет старше самого себя; из этого тезиса вытекает также, что оно окажется моложе себя, ибо именуется старшим и младшим по отношению к самому себе. Рассуждение, при посредстве которого доказывается данное положение, могло бы, пожалуй, показаться весьма трудным и даже, я бы сказал, софистическим. Действительно, каким образом что-либо могло бы быть одновременно и старше, и моложе самого себя? Ведь, например, Сократ, сделавшись старше, не станет поэтому младше себя: когда он достигнет пожилого возраста, его юность 1226
уйдет.

Некоторые, заметив возникающие в данной связи трудности, не удержались от замечания, что Платон, похоже, занимается софистикой; таким названием эти люди весьма удобным для них образом прикрывают собственное непонимание.

Другие[107], пытаясь найти способ защитить <Платона>, еще дальше отступают от истины. Ведь одно и то же, утверждают они, одновременно оказывается и младше, и старше: оно будет младше самого себя в будущем, так как еще не присоединило к себе того времени, которое пройдет до достижения этого буду-

щего, и старше себя в прошлом, ибо некое время после такого прошлого оно уже прожило. Однако тот предмет, о котором идет речь, отнюдь не становится разом старше и моложе себя, напротив он будет моложе чего-то одного, а старше чего-то другого. Следовательно, рассуждение этих людей представляется нам весьма недостоверным.

Третьи, напротив, утверждали, что все вещи будут старше и моложе самих себя: старше как существующие ныне, а моложе — как существовавшие прежде. Во всяком случае именно о старшем говорится, что ныне оно старше самого себя, каким было прежде. Однако и эти люди не полностью осознают смысл рассматриваемого тезиса Платона: о сущем ныне речь идет по отношению к сущему ныне же, а о том, которому предстоит существовать,— по отношению к существующему в будущем, причем во всех случаях имеется в виду одно и то же соотношение. Таким образом, не следует полагать, будто являющееся сейчас старшим, стало старше того, что сделалось моложе, ибо подобное понимание подразумевало бы лишь смешение различных времен и никак не предусматривало бы выполнения правила, сформулированного <Платоном> в применении ко всем предметам, вступающим в некоторые отношения [1].

Таким образом, нам вновь следует вспомнить об учении нашего вождя и поставить во главу угла его подход к толкованию данной проблемы, который позволит пролить свет на все предстоящее рассуждение. Итак, участвующее во времени бывает двух видов. Относящееся к первому такому виду совершает свой путь словно по прямой и начинает его в каком-то одном состоянии, а заканчивает совершенно в другом. То же, что принадлежит ко второму виду, словно перемещается по кругу: ему свойственно движение от одного и того же к одному и тому же, началом и концом для него оказывается одно и то же, а само его движение будет нескончаемым, поскольку каждый момент последнего одновременно окажется и началом, и концом. Например, все действующее циклически и при этом участвующее во времени, совершает подобие кругового движения; коль скоро одно и то же оказывается для него и концом, и началом движения, в той мере, в которой оно удаляется от начала, оно
1227 становится старше, а в той, в какой приближается к концу, оно делается моложе, ибо, оказываясь вблизи конца, приближается к собственному началу, а все, приближающееся к своему нача-

[1] См.: *Платон.* Парменид, 141b3–c1.

лу, делается моложе. Следовательно, любая вещь, движущаяся к концу и перемещающаяся при этом по кругу, становится моложе; кроме того, она в том же самом отношении становится старше, ибо все приближающееся к собственному концу делается старше.

Итак, слова «быть моложе» и «быть старше» указывают на различные состояния вещей, начало и конец движения во времени у которых не совпадают. Напротив, для того, начало и конец движения чего есть одно и то же, определение «быть моложе» не описывает какого-либо иного его состояния по сравнению с определением «быть старше». Как говорит Платон, *«становящееся старше самого себя вместе с тем становится и моложе себя»*. Движущееся во времени по прямой подобным свойством не обладает, ибо конец и начало его движения отличны друг от друга, а перемещающееся по кругу как раз и будет становиться моложе <и старше> самого себя, поскольку его движение будет направлено к некоей точке, которая выступает одновременно и как начало, и как конец. Следовательно, если все участвующее во времени делается старше самого себя, то оно также становится и моложе; речь идет здесь о движущемся во временнóм отношении по кругу.

Древние испытывали естественную тревогу по поводу сходства данного рассуждения с софизмом, поскольку они обращали внимание лишь на предметы, движущиеся во времени по прямой, хотя необходимо было бы провести деление временнóго движения и дать ответ на вопрос, для каких предметов начало и конец этого движения оказываются одним и тем же, а для каких — различаются. Нужно было бы также обратить внимание и на то, что речь здесь идет о божественных душах, участвующих во времени, движущемся по кругу, так, как это свойственно всему божественному, и то же касается их вместилищ.

Вот какова трактовка нашего вождя. Тот тезис, что все, становящееся старше самого себя, одновременно делается и моложе себя, <Платон>, опираясь на два промежуточных логических вывода, докажет во второй гипотезе [1], когда станет исследовать необходимость существования нерасторжимой ипостаси в с е х предметов, участвующих во времени, а не только движущихся во временнóм отношении по кругу. Однако на настоящий момент сказанного вполне достаточно для описания кругообращения божественных душ.

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 153b4–7.

И если мы должны соотнести нынешнее рассуждение, весьма
1228 общее и краткое, со всеми предметами, становящимися старше самих себя, давайте остановимся на минутку и скажем: все, на самом деле становящееся старше самого себя, в тот момент, когда оно делается старше, становится также моложе самого себя, делающегося старше. Например, предмет, становясь десятилетним, делается старше девятилетнего, и в тот момент, когда это происходит, будучи девятилетним, он становится моложе самого себя, подобно тому как ранее, становясь девятилетним, он делался старше себя восьмилетнего, а как восьмилетний оказывался моложе себя, тогда становящегося девятилетним, ибо пребывающее в становлении всегда превращается во что-то другое и никогда не остается одним и тем же. И если мы именно так и будем понимать термин «становиться», то мы обнаружим, что все существующее на самом деле становится старше, поскольку оно всегда воспринимается в качестве чего-то другого, и раз представляется, что оно делается старше, значит, его следует считать становящимся моложе, поскольку оно переходит из одного состояния в другое, как это было и раньше, и становится старше.

Никакая вещь не может становиться отличной от иной, если последняя уже отлична от нее, напротив, если она такова, вещь отлична от нее; если она была таковой, то вещь была отличной, а если она будет таковой, то вещь будет отличной от нее. Становящееся же в чем-либо отличным не было, не будет и не является таковым, оно лишь становится отличным и ни в каком ином смысле не выступает таковым.

Аристотель. *Да, это необходимо.* [141b3–c1]

Парменид, после того как его собеседник спросил, в каком смысле одна и та же вещь одновременно становится и старше, и моложе самой себя, поддерживая его в *охоте* [1] на это вопрос, формулирует общее правило, относящееся разом ко всем парам противоположностей: они всегда существуют в некотором отношении, причем не в том, в котором будут соименными, каковы, например, равное и подобное, а в том, в котором окажутся иноименными, как, скажем, отец и сын. Ведь их различия существуют на самом деле и касаются не только имен, но и эйдосов, а соименные предметы всегда принадлежат к какому-то одно-

[1] *Платон*. Федон, 66c2.

му виду. Итак, как раз такие вещи и называются отличными, и смысл слов <Парменида> следующий: в каком положении находится одна вещь из двух, противоположных друг другу, на самом деле, в таком же будет пребывать и другая, и если одна существует или будет существовать, то и оставшаяся существует или будет существовать; если же одна была или становится, то 1229
и другая была или становится. Действительно, если бы одна из пары таких вещей находилась в каком-либо описанном состоянии, а другая — нет, то было бы очевидно, что первая есть то, что она есть в согласии со своей природой, а ему противоположная — нет, ибо все противоположное в некотором отношении (хотя бы вследствие того факта, что оно именуется противоположным) участвует в природе соотнесенности; оно должно быть противоположным противоположному.

Вот какое правило приводит <Парменид>. Пожалуй, в этой связи задать вопрос: почему тогда, рассматривая изображение и парадигму как соотнесенные предметы, мы утверждаем, что последняя *существует*, а первое *становится* и рождается? На этот вопрос необходимо дать следующий ответ. Само изображение не становится изображением, напротив, им становится нечто другое, уподобляющееся парадигме и превращающееся в ее изображение. В самом деле, в той мере, в которой изображение является изображением какого-то определенного сущего, ему свойственно быть тем, чтó оно есть, и называться иконически воспроизводящим сущее. Поэтому оно *всегда* будет изображением, если, конечно, это сущее *вечно* выступает как его парадигма. И если бытие изображением относится к сфере становления, то *становление* изображения всегда сочетается с *бытием* парадигмы, причем слово «всегда» по отношению к последней означает «вечно», а в применении к первому — «в течение бесконечного времени»[108].

И если мы признаем собственную правоту, то легко опровергнем мнения тех, кто утверждает, будто существуют парадигмы тленных предметов[109], ибо такие парадигмы должны будут существовать даже тогда, когда их изображений не будет. И если бы при исчезновении той или иной вещи ее парадигма также лишалась бы своего бытия, то, очевидно, она не была бы сущностной причиной этой вещи и не располагалась бы в сфере бытия, ибо такая причина по природе всегда должна действовать и создавать одно и то же возникающее. Таким образом, в данном случае — если, конечно, мы согласимся с тем, что у вещей, существующих в некоторые моменты времени (возника-

ющих и гибнущих), имеются некие парадигмы — мы окажемся вынужденными прийти к одному из двух выводов: либо, что даже парадигмам присуще нечто от становления (и, стало быть, парадигмами они будут только тогда, когда возникают их изображения, а сами по себе, до возникновения последних или после их исчезновения, парадигмами уже не будут; поэтому бытие парадигмами окажется свойственным им отнюдь не по сущности, а лишь в качестве, если так можно выразиться, привходящего признака), либо, что их изображения будут существовать всегда и только иногда станут воплощаться в становлении. Действительно, сформулированное здесь <Парменидом> правило, касающееся соотнесенных, и в частности противоположных, предметов, без сомнения, истинно.

1230 Вот к какому выводу необходимо прийти на основании приведенного рассуждения. И нет ничего удивительного в том, что, рассматривая три части времени и описывая их при посредстве слов «есть», «было» и «будет», <Платон> добавляет определение «становится». В самом деле, это слово указывает на некую протяженность во времени, свойственную выходу за свои пределы и гипостазированию, но не просто наличному бытию, которое описывают предикаты «есть» и «сущее». Потому-то он и использует данное слово, так как оно подходит для описания предметов, участвующих во времени.

Пожалуй, и слова *«уже является»* в некотором смысле указывают на сущее, предшествующее любому движению, обладающее наличным бытием в настоящий момент и располагающееся в вечности; оно-то и воспроизводится в виде какого-либо изображения. Становящееся же — это то, что словно размазывается по временнóй беспредельности. Действительно, все вечное располагается в вечности, которая является одновременно и неделимой, и беспредельной (поскольку в своей беспредельности эта *вечность пребывает в едином* [1]). Напротив, участвующее во времени всегда существует в настоящий момент, становится же в течение всей беспредельности времени. Вот почему время неделимо в каком-то одном отношении, а беспредельно — совершенно в другом.

Парменид. *Далее, слово «старше», разумеется, выражает некое отличие по сравнению с младшим, а не с чем-либо другим.*

---

[1] *Платон.* Тимей, 37d6.

Аристотель. *Так и есть.*

Парменид. *Следовательно, становящееся старше самого себя должно одновременно делаться моложе самого себя.*

Аристотель. *Похоже.* [141c1–4]

<Платон> здесь применяет сформулированное им выше общее правило. В самом деле, если старшее есть один момент некоей антитезы, названной здесь «*отличие*», причем выше было сказано, что если в становлении возникает один из моментов, входящих в состав любой антитезы, то одновременно должен появиться и второй,— стало быть, очевидно, мы должны прийти вот к какому выводу: если нечто становится старше, то оно одновременно делается и моложе. Действительно, становящееся старше самого себя, всегда делается моложе, ибо то, старше чего оно становится, есть оно само, и, таким образом, оно само также делается моложе, причем оба эти свойства будут относиться к нему в одном и том же отношении; необходимость соблюдения данного требования мы уже подчеркивали.

И если бы кто-нибудь возразил, что Сократ становится старше, но никак не моложе самого себя, мы ответили бы ему так. Сократ, строго говоря, становится старше. Однако одновремен- 1231
но тот же Сократ делается моложе, поскольку та его частица, которая будет моложе, в разные моменты времени оказывается разной, и то же касается частицы, которая будет старше. Ведь предметам, располагающимся в становлении, присуща взаимная изменчивость, и мы об этом уже говорили.

Может ли становящееся старше себя одновременно делаться моложе себя в каком-либо ином смысле, мы узнаем ниже, когда будем изучать вторую гипотезу. Одна и та же временна́я добавка делает то, к чему она добавлена, в арифметическом смысле старше, а в геометрическом — моложе, поскольку доля его уменьшается. Мы подробно рассмотрим данный вопрос ниже.

Парменид. *Далее, оно не будет делаться ни больше, ни меньше самого себя во временно́м отношении, напротив, оно становится, есть, было и будет в течение равного себе времени.*

Аристотель. *Да, и это необходимо.* [141c4–7]

<Платон> показал, что все участвующее во времени (а возможность именно такого участия он сейчас и намеревается от-

вергнуть для единого) становится одновременно моложе и старше самого себя. Мы объяснили, в каком смысле подобное имеет место: данное рассуждение верно в применении к существам, которым свойственна циклическая жизнь. Сказанного на настоящий момент достаточно, ибо у того, энергия чего циклична, начало и конец кругооборота совпадают; поэтому, раз оно приближается к концу, оно становится старше, а так как оно оказывается все ближе к началу, оно делается <моложе>. Конец <и начало> для него есть одно, и оно поэтому становится старше и моложе самого себя, оставаясь одним и тем же. Мы уже показали: данное рассуждение истинно в применении и ко всему, вечно участвующему во времени, и к делающемуся старше и моложе в сфере движущихся и располагающихся в становлении вещей. Кроме того, по отношению к иному, то есть к старшему, младшее, разумеется, также оказывается иным, поскольку вместе со старшим всегда меняется и младшее.

Теперь <Платон> намеревается доказать еще и то, что все вещи, существующие во времени, будут равны самим себе по возрасту. Действительно, все они были, будут, становятся и существуют в течение равного себе времени. Скажем, если Сократу сейчас семьдесят лет, то он равен себе по возрасту; когда ему было
1232 тридцать, ему было столько же лет, сколько было тогда ему самому; когда он станет десятилетним, он точно так же сделается равным себе во временнóм отношении [110]. В самом деле, какое бы временнóе соотношение ни рассматривалось, <Сократ> всегда будет одного возраста с самим собой. Стало быть, в этом смысле вещи никак не отличаются друг от друга. Более того — вывод о равенстве вещей самим себе по возрасту окажется верным даже в применении к предметам, вовлеченным в становление и перемещающимся по прямой. Ведь любая такая вещь может быть, становиться и оказываться в прошлом старше или моложе другой, однако она всегда останется одного возраста с собой, а вовсе не сделается старше или моложе себя.

Парменид. *Следовательно, по всей видимости, необходимо, чтобы все, что существует во времени и причастно ему, имело один и тот же возраст с самим собой и вместе с тем становилось старше и моложе себя.*

Аристотель. *Похоже.*

Парменид. *Но единому не свойственно ни одно подобное состояние.*

Аристотель. *Не свойственно.*

Парменид. *Следовательно, оно не участвует во времени и не существует ни в каком времени.*

Аристотель. *Действительно, не существует, во всяком случае так показывает наше рассуждение.* [141c8–d6]

<Платон> формулирует логический вывод, который намеревался сделать; а вывод этот гласит: единое не причастно времени и не существует во времени. В самом деле, мы должны отрицать в применении к нему обладание любой божественной сущностью, а не только относящейся к высшему чину. Однако такая сущность принадлежит существам, чьи действия разворачиваются во времени, но не в вечности, и которые участвуют во времени того или иного вида; об этом мы уже говорили. Напротив, единое не причастно никакому времени, ибо оно полностью обособлено от всего участвующего во времени, в каком бы смысле речь о последнем ни шла.

Мы уже рассмотрели выше доказательство того, что единое не участвует в каком-либо времени. Ныне же давайте сформулируем силлогизм, который строит <Платон>. Единое никоим образом не будет ни старше, ни моложе самого себя, ни равно себе по возрасту. Между тем все участвующее во времени будет моложе и старше самого себя, и равно себе по возрасту. Следовательно, единое никак не причастно времени. Именно к этому выводу <Платон> пришел, когда сказал: «*Следовательно, оно не участвует во времени...*». Затем он сделал более общий вывод: «*...и не существует ни в каком времени*». Действительно, единое полностью обособлено от времени и стоит выше любого временнóго чина.

Наличие данного свойства (участия во времени) следует отрицать в применении не только к единому, но и ко всем предметам, неподвижным в том смысле, что они не перемещаются
в пространстве. В самом деле, эти предметы также не движутся 1233
во времени, и даже если их движение совершается, когда существует время, последнее объемлет отнюдь не их самих, а то, что следует за ними. Ведь бытие во времени не станет бытием как таковым из-за того, что время существует, точно так же как бытие в каком-то определенном месте не окажется тождественным простому бытию на том основании, что существует место. В противном случае мы должны были бы утверждать, что все бестелесное находится в каком-то месте, раз существуют и бес-

телесное, и место. Стало быть, бестелесное не располагается ни в каком-либо месте, несмотря на существование этого места, ни во времени.

И самым правильным решением было бы вообще не прибегать к формулировке, что бестелесное существует, когда есть время, поскольку все бестелесное гипостазируется прежде времени, а последнее в свой черед идет впереди вещей, располагающихся в нем. Поэтому слово «когда» тем более не может быть применено ни к чему, гипостазирующемуся прежде вечности, парадигмы времени. В самом деле, разве мог бы кто-нибудь хотя бы попытаться выяснить, когда существует то, что не располагается ни в вечности, ни во времени и отвергает любую общность с ними? А ведь единое не существует во времени, поскольку оно не движется, более того, оно не находится и в вечности, коль скоро не покоится, наоборот, как указано в «Тимее», *вечность пребывает <в едином>*[1].

Парменид. *Что же далее? Не представляется ли, что слова «было», «стало» и «становилось» указывают на участие в бывшем когда-то, прошедшем времени?*

Аристотель. *Конечно*

Парменид. *Далее, слова «будет», «будет становиться» и «станет» не указывают ли на причастность тому времени, которое будет потом, будущему?*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *А «есть» и «становится» — на участие в имеющем место сейчас, настоящем времени?*

Аристотель. *Совершенно верно.* [141d7–e3]

<Парменид> отрицает применимость к единому всех предикатов вот в какой последовательности: его участие во времени он отвергает на том основании, что оно не будет старше и моложе самого себя; старше и моложе себя оно не будет вследствие непричастности подобию, равенству, неподобию и неравенству; равным и неравным и подобным и неподобным оно не может быть, не будучи ни тождественным, ни иным; а таковым оно быть не может, раз не движется и не покоится ни в каком смысле; не движется и не покоится оно, поскольку не находится ни в самом себе, ни в другом; не пребывает в себе, раз не объем-
1234 лет себя и не объемлется собой; это следует из того, что оно не

---

[1] *Платон.* Тимей, 37d6.

обладает частями; последнее будет иметь место, так как оно не будет целым; целым оно не будет, раз не является множеством; наконец, множеством оно не будет, поскольку не должно быть чем-либо иным — только самим единым.

Отвергнув все перечисленные предикаты и дойдя до участия во времени, которое оказывается собственным признаком множества божественных душ и сочетающихся с ними божественных родов (мы утверждаем, что как раз их-то деление и имеется в виду сейчас), <Парменид> начинает рассмотрение этих родов с высшего. Сперва он выделяет три рода, соответствующие настоящему, прошлому и будущему, а затем — еще девять, разделив каждый из этих трех родов в свой черед на три. Такое деление данного чина <Платон> проводит и в других своих диалогах. Например, Сократ в «Государстве» утверждает, что Мойры разделили между собой время и что *<Лахесис> воспевает прошлое, <Клото> — настоящее, а <Атропос> — будущее*[1]. Следовательно, приведенное деление времени необходимо соотносить с тремя ипостасями лучших родов.

Единое обособлено от этих родов, и как раз данный тезис стремится доказать Парменид. В самом деле, монада душ объединена со временем в качестве целого, а многие души участвуют в нем вторичным образом. И одни души оказываются всеобщими (им-то и соответствуют прошлое, настоящее или будущее), а другие — частными; последние обретают свою сущность вследствие различий в рамках всеобщих душ. Действительно, любой душе соответствует множество, подразделяющееся на первое, промежуточное и последнее. Некое собственное множество связано и с той душой, которая описывается при посредстве предиката «прошлое» (высший чин соответствующего ей множества получает характеристику при помощи предиката «было», средний — «стало», а низший — «становилось»), и с той, которая занимает второе положение (высший ее чин описывает предикат «есть», промежуточный — «является ставшим», а низший — «становится»), и с той, которая гипостазируется в третий черед и получает характеристику на основании предиката «будущее» (высшее в ее множестве определяется при посредстве предиката «будет», располагающееся в середине — «будет становиться», а низшее — «станет»). Стало быть, от трех названных 1235
целостностей непосредственно зависят три <душевные> триады, и все они связаны с собственной монадой.

---

[1] *Платон.* Государство, X, 617c4–5.

Итак, какой вывод мы должны сделать? Не тот ли, что <душевные> чины, выделенные в согласии с частями времени, отнюдь не все действуют в течение всего времени, но лишь в соответствующие им его части: одни — только в прошлом, <другие — в настоящем, а третьи — в будущем>? Но при данном подходе мы не сможем объяснить, почему мы даем то или иное определение каждому такому чину. Кроме того, до какой именно точки во времени простирается настоящее или прошлое? Откуда, наконец, берет свое начало будущее? Поэтому правильнее считать: все души действуют в течение всего времени. Однако следует учесть, что время в целом обладает тремя силами[111]: *[1]* телесиургической для любого движения, *[2]* связующей и сохраняющей то, что подвластно царственному могуществу времени, а также *[3]* представляющей божественное в его явленности. Скажем, вовлекая в перемещение по кругу все вещи, время доводит до совершенства те предметы, которые не будут вечными, связует их сущность и делает явной для них объединенную беспредельность вечности, разворачивая множество, словно собранное воедино в вечном. Поэтому зримое время в нашем мире, как говорит Тимей[(1)], являет нам меры божественных кругооборотов, доводит вещи до совершенства и сохраняет их способность возникать благодаря собственным числам. Стало быть, время, предшествующее душам, обладает тремя силами (телесиургической, связующей и выявляющей) и помимо этого является *образом вечности*[(2)] (а вечность, как мы показали в других своих сочинениях[112], относится к среднему чину умопостигаемого и доводит до совершенства чин, идущий за ней, будучи для него хорегом единства; она представляет в явном виде идущее впереди нее неизреченное единство, раскрывая его в виде множества; она оказывается некой промежуточной связкой умопостигаемого и сохраняет при посредстве собственной силы все его неизменным). Значит, время получает названные три силы свыше, от вечности, и дарует их всем душам.

Далее, вечность содержит в себе перечисленные три силы
1236 объединенно, время — и объединенно, и разделенно, а души — только разделенно. Поэтому какие-то среди них получают свою характеристику в соответствии с одной силой времени, а какие-то — в согласии с другой. Одни подражают выявляющей силе времени, другие — телесеургической, а третьи — связующей. Точно так же и среди Мойр одна, в качестве своего основания по-

(1) Ср.: *Платон.* Тимей, 38b6–c6. (2) Там же, 37d5.

лучившая возможность наполнять и доводить до совершенства, как говорит <Платон>, *воспевает прошлое*[1], она всегда действует и исполняет собственные песни, которые оказываются мыслями и околокосмическим творчеством, ибо прошлое как раз и является чем-то, способным к созиданию. Другая обращается к связям, имеющимся в настоящем, так как оберегает его сущность и становление. Третья же получает в свой удел выявление будущего, ибо ведет то, чего пока нет, к сущности и к его воплощению. Следовательно, мы не допустим никакой ошибки, если разделим время в нашем мире на три части (прошлое, будущее и настоящее), поскольку они соответствуют трем силам времени (выявляющей, телесиургической и связующей). Заметим, однако, что эти силы в вечности занимают одно положение, во времени — другое, а в душах — третье.

Можно подойди к вопросу еще и иным образом. Душам и лучшим родам присущ строго определенный порядок, и они разделены на первые, промежуточные и последние. Первые занимают положение наиболее общих среди них, они связаны с прошлым, <которое когда-то было> настоящим и будущим; подобно тому как прошлое объемлет два других времени, точно так же и эти души содержат в себе все остальные. Промежуточные соотносятся с настоящим, ибо оно когда-то было будущим, но еще не было прошлым; подобно тому как настоящее объемлет будущее, точно так же и промежуточные души содержат в себе следующие за ними, но сами содержатся в предшествующих им. Третьи души соответствуют будущему; ведь оно еще не прошло свой путь через настоящее и не стало прошлым, напротив, оно есть только будущее — и третьи души принадлежат лишь самим себе, но никак не объемлют другие вследствие своего нисхождения и обретения наибольшей частности. В самом деле, они словно сходятся на низшем пределе двукратного деления родов, следующих за богами, натрое, коль скоро в рамках каждой из трех душевных целостностей множество в свой черед 1237
оказывается триадическим.

Впрочем, на все остальные подобные вопросы мы ответим ниже, а пока давайте изучим первую триаду. Разумеется, ей может быть дано общее определение «когда-то» (ποτέ). В самом деле, такое определение описывает именно прошлое как некую завершенность. Делится же это прошлое по признакам «было», «стало» и «становилось». В свой черед среди этих трех предика-

---

[1] *Платон.* Государство, X, 617c3–4.

тов первый, «было», указывает на высший чин в данной триаде, соответствующий ее наличному бытию; второй, «стало»,— на ее совокупное совершенство; третий же, «становилось», подразумевает некую бывшую в прошлом временнýю протяженность на пути к достижению совершенного состояния. Данные предикаты есть своего рода образы умопостигаемых чинов: «было» — сущности, «стало» — вечности, а «становилось» — первого вечного. Действительно, бытие всех вещей происходит от первой, все совокупное и целое в них — от второй, а множественность и своего рода протяженность — от третьего.

Данным трем чинам, связанным с прошлым, аналогичны две триады следующих, относящихся к будущему и к настоящему. Предикату «было» соответствуют «будет» и «есть», описывающие будущее и настоящее соответственно. С предикатом «стало» связаны «станет» и «стало», причем в последнем случае слово «стало» имеет несколько иной смысл по сравнению с тем, в котором оно использовалось выше. Оно указывает на настоящее время в отличие от вышеуказанного «стало», описывающего прошлое. В самом деле, предикат «стало» представляет собой своего рода связку, и мы видим, что он подчеркивает окончательное достижение тем или иным предметом совершенства и его бытие совершенным сейчас, во вневременной момент «ныне». Например, когда говорят: «Стало затмение», слово «стало» имеет смысл «сейчас совершается». Таким образом, поскольку слово «стало» употребляется в двух смыслах, <Платон> сперва относит к настоящему только два предиката: «есть» и «становится», дабы не усложнять рассуждение. Ниже он свяжет предикат «стало» и с настоящим временем [1]. Третьему предикату («становилось») аналогичны «становится» и «будет становиться». Последний отнюдь не тождествен предикату «станет», и таковым мы его считать не должны. В самом деле, слово «станет» выражает вневременное и совокупное наличное бытие в будущем, например, когда говорят: «Станет молнией». Предикат же «будет становиться» описывает будущий выход за свои пределы, которому окажется свойственной некая протяженность во времени; в этом смысле он используется в утверждении: «Будет становиться человеком»; в применении же к молнии суждение, что она будет становиться, является ложным.

1238 Таким образом, вторая и третья триады аналогичны первой, и между «было» и «будет» располагается «есть», между «стало»,

---

[1] См.: *Платон.* Парменид, 141e5.

относящимся к прошлому, и «станет» — то «стало», которое соответствует моменту «ныне», а между «становилось» и «будет становиться» — «становится». Первые монады во всех трех триадах соответствуют наличному бытию, промежуточные — силе, общей и совокупной, а третьи — энергии, обладающей некоей продолжительностью. Собственным признаком первой триады в целом является «когда-то», второй — «сейчас», а третьей — «потом»; как раз этими словами <Платон> и пользуется. И ты не должен удивляться тому, что на второе место он поставил триаду, связанную с будущим. Ведь он словно подражает кругу времени, приводящему конец в соприкосновение с началом, и подтверждением этому будет то, что в следующем пассаже он поставит на второе место триаду, соответствующую настоящему, а на последнее — связанную с будущим.

> Парменид. *Следовательно, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не стало когда-то, не становилось и не было прежде; не стало, не становится и не есть сейчас; не станет, не будет становиться и не будет существовать потом.*
>
> Аристотель. *Совершенно верно.* [141e3–7]

То, как строится данный силлогизм, вполне очевидно. Единое не участвует ни в каком времени. Все то, что было, стало или становилось когда-то, что есть, стало или становится сейчас, что будет, станет или будет становиться в будущем, причастно какому-то времени, ибо названные моменты времени словно распределили между собой всю временну́ю целостность. Следовательно, единое обособлено от временны́х триады и эннеады.

Правильность приведенного доказательства явствует из вышесказанного. Следует обратить внимание на то, что, перечисляя три триады, <Платон> называет их в правильном порядке и на первое место ставит соответствующую прошлому, на второе — <относящуюся к настоящему, а на третье> — связанную с будущим. Точно так же и в «Государстве» он подчеркивает: первой Мойре назначено в удел прошлое, второй — настоящее, а третьей — будущее[1] [113]; все же время как целое, разумеется, 1239
умным образом объемлется их матерью, Ананкой. Однако в рамках каждой временно́й триады <Платон> первыми называет не понятия «было», «есть» или «будет», а предикаты, описывающие

---

[1] См.: *Платон.* Государство, X, 617c4–5.

промежуточные чины — «стало когда-то», «стало сейчас» и «станет». Причиной этого оказывается то, что данные предикаты лучше всего обрисовывают образ вечности и можно, начав с них, соотнести с последней и все остальные.

Вот что следует сказать по данному поводу. На основании всех проведенных рассуждений необходимо прийти к главному и единственному выводу: единое стоит выше любой души и божественной сущности, действующей всегда одним и тем же образом, каковой оказывается сущность лучших родов, будет ли она разделена на три, девять или на какое-либо другое число чинов; поэтому ни один соответствующий им предикат не следует относить к единому.

И после того как рассуждение дошло до этой точки и с единым были апофатически соотнесены все чины — и умные, и все остальные, мы должны последовать в своих толкованиях за <Платоном> далее, куда бы он нас ни повел, и продолжить поочередное рассмотрение каждого выдвигаемого им положения.

> Парменид. *Итак, возможно ли, чтобы нечто было причастно сущности иначе, нежели каким-то из описанных способов?*
>
> Аристотель. *Невозможно.*
>
> Парменид. *Следовательно, единое никоим образом не причастно сущности.*
>
> Аристотель. *Похоже, нет.*
>
> Парменид. *И потому единое никоим образом не существует.*
>
> Аристотель. *Кажется, нет.* [141e7–10]

Произведя все возможные деления и достигнув обожествляющейся сущности, которая вся действует всегда одним и тем же образом, а по пути отвергнув в применении к единому все чины — и божественные, и умные, и душевные, мы, исследовав в целом природу всех этих чинов, вновь совершим восхождение к умопостигаемой монаде сущих и покажем: единое обособлено также и от нее. В самом деле, выше [1] мы говорили, что <Платон> начинает свои отрицания с высшего чина не умопостигаемого, а умного, ибо как раз в этом-то чине и появляется на свет многое как таковое — пояснения по данному поводу мы дадим, когда станем рассматривать вторую гипотезу. Сущность же, располага-

---

(1) См.: Наст. соч., 1089.17–1092.16.

ющаяся в чине единого сущего, предшествует многому как таковому, ибо она соответствует всем обсуждавшимся чинам: и многому, и целостности, и фигуре, и так далее. Поэтому, рассмотрев эти чины и констатировав, что общим для них оказывается участие в сущности, мы переходим к самой сущности. Вот почему <Платон>, начиная ее апофатическое рассмотрение, утверждает, что все участвующее в сущности, причастно ей *каким-то из описанных способов*. Он имеет в виду отнюдь не предмет непосредственно предшествующего рассуждения, а в с е способы участия в сущности, перечисленные в ходе обсуждения первой гипотезы вообще, например что единое не должно быть целым, обладать частями, иметь начало, середину или конец, находиться в самом себе или в другом, и так далее. И все предикаты, применимость которых к единому отрицается, раз мы их перечислили, соответствуют сущим именно как сущим, а вовсе не как чему-то живому или мыслящему (мы уже сказали об этом с самого начала). Действительно, все участвующее в сущности, в каком бы смысле оно не было ей причастно, как утверждает <Платон>, участвует в ней одним из этих отрицаемых способов[114]. Следовательно, единое никак не участвует в сущности. 1240

То же самое имеет в виду Сократ в «Государстве», когда утверждает, что первое *потусторонне сущности*[1] и является не сущностью, а ее причиной, потусторонней всему мыслящему и мыслимому, подобно тому как солнце оказывается причиной видящего и видимого; при этом сущностью он называет там сущее. В комментируемом диалоге <Платон> совершенно недвусмысленно заявляет: ничто не может существовать и при этом не участвовать в сущности. Заметим, что к такому выводу он приходит не только здесь, но и в «Тимее» — хотя и с некоторыми отличиями[2]. Итак, если первое стоит выше сущности и всего сущего, само его бытие оказывается в каком-то смысле ложным. Действительно, оно, *потустороннее сущности*[3], обособлено и от сущего. Как раз этим-то учение Парменида у Платона и отличается от излагаемого <историческим Парменидом> в своей поэме. В последней он рассматривает единое сущее и утверждает, что оно является причиной всех вещей, а <в комментируемом диалоге в первой гипотезе> сосредоточивается на самом едином и от единого сущего восходит к единому как таковому, предшествующему сущему.

---

[1] *Платон.* Государство, VI, 509b9. [2] См.: *Платон.* Тимей, 52b6–c5. [3] *Платон.* Государство, VI, 509b9.

<Платон>, отвергнув для единого возможность участия в сущности на том основании, что первая сущность будет каким-то единым (заметим: слово «участвует», которое он сейчас ис-
1241 пользует, пожалуй, указывает на нечто, вкушающее от сущности и следующее за ней), добавляет: *«И потому единое никоим образом не существует»*. Данное положение он никак не доказывает, и причина тому — что доказать данный вывод в применении к единому-в-себе было бы затруднительно, ибо сущее стоит ближе всего к единому, а в ходе построения апофатических определений отрицание применимости к единому предикатов, ближайших к нему, требует самых изощренных доказательств — мы уже упоминали об этом выше. Однако то, что единое не тождественно сущему, <Платон> докажет в начале второй гипотезы. И если данный тезис истинен, единого, очевидно, не существует, ибо любой предикат, отличный от самого предиката «единое», будучи приписан единому, умалит его обособленное превосходство. Таким образом, именно это <Платон> и принял во внимание, переходя от чего-то общего для всех сущих к их причине и утверждая: эта причина никак не могла бы обусловливать единое.

Пожалуй, кто-нибудь мог бы задать следующий вопрос. Почему <Платон> начал свои отрицания не с предиката «есть», а с предиката «многое»? Ведь тогда он пошел бы по прямому пути: от чина, непосредственно примыкающего к единому, до низшего, и не стал бы поступать обратным образом, переходя от низшего чина сущих к высшему. На этот вопрос необходимо ответить так. Отрицание применимости предиката «сущность» к единому противоречило бы положенной в основу гипотезе, гласящей: «Если единое существует». Отрицание участия единого в сущности сразу привело бы к выводу, что единое не существует. Однако если бы <Платон> с самого начала сказал: «Если единое существует, то оно не существует»,— это могло бы вызвать только смех, ибо его рассуждение, по видимости, опровергало бы самое себя. Именно по этой причине, не отрицая сперва применимость к единому предиката «есть» и опираясь на допущение, что единое существует, он полагает в основу рассуждения отрицание предиката «многое», очевидно, строго противоположного понятию «единое». Исторический Парменид также основывался в своих рассуждениях на тезисе о бытии сущего единым, а не многим, хотя и вкладывал в данное утверждение несколько иной смысл. Далее, исследуя возможность начать свое рассуждение с констатации наиболее очевидного факта, дабы

затем отвергнуть применимость к единому всех остальных предикатов, <Платон> увидел, что понятие «единое» не допускает какой-либо связи с сущностью и отвергает определение «есть» вообще. Поэтому, выбирая, начать ли с отрицания понятия, противоположного субъекту, или предикату («единое» или «есть»), он предпочел субъект. Итак, учтя исходный пункт рассуждения (единому противоположно многое), <Платон> и делает в первую очередь вывод, что, если единое существует, оно не является мно- 1242
гим; с доказательства же того, что, если единое едино, оно не существует, он начинать не стал.

Далее, разве не будет доказательство, что первое единое, единое само по себе, свободно от сущего, излишним еще и на том основании, что, как мы сказали, в начале второй гипотезы <Платон> покажет: единое и сущее не есть одно и то же, хотя они и переплетены между собой? Данный вывод вытекает еще и из положения: безучастное всегда должно идти впереди выступающего предметом участия. Этот тезис — один из ключевых в теории идей Платона, и, основываясь на нем, он как раз и утверждает, что эйдос, существующий самостоятельно, гипостазируется прежде находящегося в другом. Значит, если даже единое, выступающее в качестве предмета участия для сущего, отличается от него, совершенно необходимо, чтобы безучастное единое было тем более обособлено от сущего.

Следовательно, единое не участвует в сущности, даже если иметь в виду высшую и единственную сущность и само сущее как таковое, предшествующее многим родам сущего. И поскольку участие в сущности, как полагает <Платон>, может происходить лишь одним из описанных выше способов, которыми следующее за самим сущим связано с ним, он и спрашивает: «*...возможно ли, чтобы нечто было причастно сущности иначе, нежели каким-то из описанных способов?*» (он имеет в виду: в качестве целого, как обладающее фигурой, как тождественное и иное и так далее; значит, упомянутое им нечто может быть описано при посредстве одного из предикатов, применимость которых к единому уже была отвергнута). Дав такое предварительное определение, <Платон> формулирует окончательный вывод: единое никоим образом не участвует в сущности, как ей причастно участвующее в ней одним из перечисленных способов. Затем, поскольку осталась возможность предположить, будто единое, хотя оно и никогда и никаким способом не участвует в сущности, могло бы соседствовать с этой сущностью и быть переплетенным с ней, он добавляет: «*И потому единое никоим образом не существует*»[115].

34k Здесь он впервые подчеркивает: само единое не является сущностью. В самом деле, предикат «есть», характеризующий первую сущность, не применим к единому. Более того, <Платон> намеревается прийти еще и к выводу, что единое не является даже единым, то есть единым, обладающим сущностью и участвующим в сущности самой по себе; последнее есть единое исторического Парменида.

Тем самым Платон в своих рассуждениях словно воспроизводит круг, который проходит вся сущность, выходящая за пределы единого и возвращающаяся к нему. Он описывает выход за свои пределы при помощи предиката «многое» (а ведь множественность как раз и полагает начало выходу сущего за свои пределы, всегда совершающемуся так, что это сущее разворачивается во множество), а возвращение к единому — при посредстве понятия «единое сущее». Действительно, последнее оказывается словно истоком единства всех вещей, осуществляющегося благодаря единому собственным для каждой вещи способом; все они вместе взятые соединяются в единое сущее. Стало быть, с чего еще <Платон> должен был бы начать рассмотрение выхода сущих за пределы единого, если не с чина описывающегося при посредстве предиката «многое»? И с чего еще он мог бы начать описание их возвращения к нему, если не с единого сущего? Действительно, выход за свои пределы приводит к возникновению многих сущих, в то время как возвращение связывает их между собой и объединяет. Однако все вещи зависят от единого сущего в той мере, в какой они причастны сущности.

Далее, единое сущее является монадой сущих. Благодаря ему все они совершают восхождение к единому, входящему в состав единого сущего, а при его посредстве — и к единому, потустороннему сущности. Можно было бы, пожалуй, отметить вот еще что: здесь Платон словно опирается на учение теологов, которые сперва описывают выход за свои пределы и рождение богов, затем их чины, а в заключение то, как они объединяются собственным для каждого из них способом со своими причинами и, наконец, с первым единым.

Парменид. *Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо тогда оно было бы уже сущим и участвовало бы в сущности. Впрочем, единое, похоже, не является единым и не существует, если нужно доверять нашему рассуждению.*

Аристотель. *Похоже.* [141e10–142a1]

<Платон> уже упомянул, что единое не участвует в бытии ни одним из перечисленных им выше способов: ни как многое, ни как целое или части, ни как имеющее фигуру и так далее. Следовательно, оно не существует и в том смысле, в котором существует первое сущее. Однако единое, стоящее ниже единого-в-себе, как полагает <Платон>, участвует в бытии в той мере, в какой оно переплетено с сущим. Именно по этой причине он и добавляет: *«Не существует оно... и как единое»*. Действительно, он вкладывает в слово «единое» два смысла, и в одном случае речь идет о едином, потустороннем сущему, а в другом — о едином, сочетающемся с ним; последнее единое в некотором отношении сопоставимо с сущностью, поскольку оно причастно ей и само выступает для нее предметом участия, а первое не сопоставимо с ней, поскольку оно является безучастным.

Тем самым <Платон> показывает, что первое единое отнюдь не похоже на единое, сочетающееся с сущим. В самом деле, если бы высказывание «единое есть единое» оказалось истинным, получилось бы, что единое, являющееся единым, включает в себя понятие «сущее». Относительно же потустороннего единого, по мнению <Платона>, невозможно даже сказать, что оно есть единое. Ведь единое, о котором мы будем утверждать, что оно есть единое, на самом деле окажется единым, сочетающимся с сущим. Итак, мы не должны полагать, будто подлинное единое е с т ь единое, поскольку единое, которое есть единое, окажется единым, сочетающимся с сущим и уже участвующим в сущности. Оно не останется единым как таковым, а превратится в единое сущее. 36k

Однако если сказанное верно, разве можно было бы утверждать, что первая гипотеза посвящена не только первому богу, но и всем остальным богам [116]? В самом деле, когда речь идет о других богах, все их генады сочетаются с сущим; именно в этом смысле каждый бог и е с т ь бог. И только само единое можно было бы назвать единым-в-себе, стоящим выше сущности, безучастным, не являющимся к а к и м - т о единым, противоположным просто единому. В самом деле, то, что является единым наряду с бытием чем-то другим, оказывается к а к и м - т о единым, подобно тому как сущее, которому приписывается предикат «жизнь», разумеется, будет живым сущим, но отнюдь не сущим-в-себе, а жизнь, к которой относится предикат «ум», будет умной жизнью, но не жизнью в ее чистоте и простоте. Все то, чему дается какое-либо определение, как-то квалифицирующее его своеобразие, оказывается чем-то другим по сравнению со взя-

тым в своей чистоте, без какого-либо определения. Таким образом, само единое должно идти впереди единого, сочетающегося с сущим. Вот почему то мнение, что рассматриваемая гипотеза посвящена также и <всем остальным> богам, которого придерживались некоторые авторы, неверно.

С другой стороны, обсуждая единое, <Платон>, разумеется, не имеет в виду нечто, не являющееся каким-либо действительным предметом вообще. Мы уже доказывали это, когда начинали рассматривать комментируемую гипотезу [1]. Тогда мы ссылались на мнение элейского гостя, утверждавшего, что подлинное единое неделимо [2]. Мы показали: *[1]* выводы Парменида оказываются необходимыми следствиями посылки «единое не имеет частей»; *[2]* следствие возможной посылки также должно быть возможным; *[3]* рассматриваемая гипотеза отнюдь не посвящена чему-то, не являющемуся каким-либо действительным предметом. Однако, если в начале мы указывали, что рассматриваемая нами гипотеза посвящена единому, выступающему в качестве действительного предмета, а в конце показали, что она не имеет никакого отношения ко всем богам, стало быть, мы должны согласиться с тем, что она во всех своих логических выводах описывает лишь первое единое, но никак не единое, выступающее в качестве предмета участия для сущего, или единое сущее. В самом деле, последнее всегда оказывается предметом участия для чего-либо; кроме того, к нему можно применить предикат «сущее». Однако оба эти предположения в отношении самого единого Платон отрицает — а самим единым он, естественно, считает потустороннее единое, никоим образом не сочетающееся с сущим в отличие от того единого, по поводу которого можно сказать, что оно е с т ь единое; оно не существует и в том смысле, что является сущностью-в-себе и сущим. Поскольку ни то, ни другое не имеет места, само единое оказывается во всех отношениях потусторонним единому сущему.

Давайте подтвердим данный вывод при помощи вот какого рассуждения. Если бы единое и сущее были в точности одним и тем же, они не отличались бы друг от друга. Однако даже из второй гипотезы никак не следует, что между ними нет никакой
38k разницы. Значит, они отличаются друг от друга. Однако если две вещи отличаются друг от друга, то либо *[1]* они являются предметами одного порядка, и одна не будет предшествовать другой, либо *[2]* они оказываются предметами разного порядка.

---

[1] См.: Наст. соч., 1065.16 и далее. [2] См.: *Платон.* Софист, 245a1–10.

[1] Если бы единое и сущее были предметами одного порядка, то *или [1.1]* ни одно из них никак не соотносилось бы с другим, и тогда существовало бы два начала всего, *или [1.2]* между ними имелась бы некая связь. Однако *[1.1]* если бы между единым и сущим не было бы никакой связи, то сущее было бы лишено единства; как любое не-единое, оно никоим образом не было бы единым и оказалось бы чем-то беспредельно-бесконечным. А *[1.2]* если бы единое и сущее образовывали некую общность и были смешаны между собой, то единое являлось бы сущим, а сущее — единым. Тогда должно было бы существовать нечто, идущее впереди них, что смешало бы их и превратило сущее и единое в единое сущее. В самом деле, как мы знаем из «Филеба», впереди смешивающихся компонентов и получающейся смеси должна идти причина смешения [(1)]. Такой причиной в данном случае было бы *либо [1.2.1]* сущее без единства, *либо [1.2.2]* единое без сущности (если бы причиной смешения оказались они оба вместе взятые, данное рассуждение сохранило бы силу). *[1.2.1]* Если бы в качестве причины смешения выступало сущее без единства, то такое сущее являлось бы *или [1.2.1.1]* не-единым, *или [1.2.1.2]* ничем. *[1.2.1.2]* Однако назвать смешивающее ничем невозможно, поскольку, как было установлено, оно есть сущее. *[1.2.1.1]* Стало быть, причина смешения есть не-единое. Но если бы это было так, тогда все входящее в состав самого смешивающего также было бы не-единым; следовательно, сущее, которое не есть единое, состояло бы из чего-то бесконечного, потому что нет никакого единого, которое предшествовало бы единому сущему. *[1.2.2]* Далее, если бы причиной смешения оказалось единое без сущности, то получилось бы, что такая причина есть единое, выступающее в качестве предмета участия для сущего, но само в сущности не участвующее.

[2] И если бы сущее и единое относились к вещам разного порядка, то *либо [2.1]* сущее стояло бы выше единого и шло впереди него, *либо [2.2]* единое оказалось бы высшим и располагалось бы перед сущим. *[2.1]* Однако если бы сущее предшествовало единому и производило бы его на свет (раз оно идет впереди него), то вновь получилось бы, что сущее не будет единым и останется в силе предыдущее рассуждение, вновь уводящее нас в бесконечность. *[2.2]* Напротив, если бы единое предшествовало сущему и было бы его причиной, это подтверждало бы тезис,

---

(1) См.: *Платон.* Филеб, 23d5–8.

что оно не является сущим (ибо оно производит сущее на свет) и, кроме того, что оно не участвует в сущем.

Это и есть решение, которое мы ищем. Если бы первое единое как-то участвовало в сущем, невзирая на то, что оно стоит выше его и производит его на свет, оно оказалось бы каким-то единым, действительным предметом, относящимся к сфере сущего. Однако оно не есть какое-то единое, оно — причина не только сущего, но и всего вообще, хотя причиной сущего оно и является в первую очередь. И если все вещи с необходимостью участвуют в собственной причине, то должно иметься некое единое, отличное от простого единого, в котором сущее и будет участвовать; как раз такое единое и будет началом сущих. Данного подхода придерживался Спевсипп, выдававший собственные воззрения за взгляды древних[117]. Вот что он гово-
40k рил: «Ведь они полагали, будто единое стоит выше бытия, ибо оно является его истоком. Более того, они освобождали его даже от положения начала. Действительно, они считали, что само единое, воспринимаемое как нечто обособленное от других вещей, единственное и не несущее в себе никаких добавок, никак иначе не могло бы воплотиться в бытии. Таким образом, они вводили представление о неопределенной диаде как о начале сущих»[1]. Со всеми оговорками его рассуждения, по крайней мере, свидетельствуют о том, что мнение древних о едином было вот каким: *оно похитило себя ввысь*[2] [118], за пределы сущности, и следующим после него оказывается неопределенная диада.

И Платон в комментируемом пассаже доказывает, что единое внеположно сущности и единству сущего, как и единому сущему вообще. Во второй гипотезе он еще назовет единое сущее началом. Оно состоит из двух различных частей: единого и сущего; само единое, как он полагает, потусторонне ему. Ведь единство, обладающее сущностью, вследствие своего бытия единством оказывается единым сущим, не самим единые, а каким-то единым; оно ни в коем случае не будет тем же самым, что и неразличимое по своему характеру <...> или сущее[119]. Однако это затруднение возникает по той причине, что единое и сущность, очевидно, образуют диаду и потому вместе взятые не могут быть простым единым, ибо диада не есть единое. Действительно, здесь мы имеем дело с чем-то, одновременно оказывающимся и единым, и не-единым, то есть не просто с единым; точно так же и то, что является и равным, и неравным, не будет просто рав-

---

[1] *Спевсипп*, фр. 48 Tarán. [2] Халдейские оракулы, фр. 3.1.

ным. Значит, самое правильное — это сохранить простоту самого единого в чистоте и считать его внеположным единому, сопряженному с сущим и состоящим из единого и сущего.

Дойдя в своем рассуждении до этой точки, <Платон> справедливо замечает: поскольку единое таково, каким мы его описали, оно не может быть познано при помощи какого-либо частного знания, невыразимо и непроизносимо. В самом деле, первым предметом, которому можно дать имя и который можно познать, будет единое, которое есть единое; то же касается вообще всего, что дарует единство собственной последовательности, хотя бы оно само и не выступало в качестве предмета участия. Проводя аналогию, давайте скажем так: ощущение помогает нам обрести знание о внутрикосмических богах, поскольку оно воспринимает их зримые вместилища и тем самым уведомляет нас о своеобразии, свойственном им самим; однако оно ничуть не способствует нашему знанию о богах, располагающихся за пределами неба. Точно так же и ум, и знание о сущих помогают нам постигнуть единое сущее; однако возможность для нас познать роды сущего нисколько не приближает нас к самому единому — их познание может быть лишь неким приуготовлением к восхождению к нему, ибо само единое ни в каком смысле не выступает предметом участия ни для одного чина сущих.

Платон говорит: «*...если нужно доверять нашему рассуждению*». Пройдя по пути отрицаний, мы пришли к выводу о том, что единое стоит выше всех богов: умопостигаемо-умных, сверхкосмических и внутрикосмических; оно предшествует бо- 42k
жественной природе вообще. Если поверить такому рассуждению, нужно прийти к выводу, что единое безучастно. Данное обоснование такого вывода, очевидно, является человеческим и потому частным. Однако даже божественный ум не смог бы сказать ничего, кроме того, что единое безучастно. В самом деле, как мы говорили, все стремится подражать единому в собственном высшем чине. Скажем, безучастная душа есть первая среди душ; она и есть то всеобщее, которое объединяет все души в соответствующий им чин. Для умной сущности безучастным оказывается божественный ум, выступающий как всеобщее, объединяющее умы в их чин.

И точно так же для всех божественных генад безучастным будет единое-в-себе. Это, безусловно, верно — ведь чтó еще могло бы быть истоком безучастности для последующего, если не единое? Действительно, потусторонность прежде всего свойственна тому, что появляется на свет первым, и лишь в меньшей мере

она присуща последующему. Стало быть, единое потусторонне всем чинам сущего куда больше, нежели всеобщий ум потусторонен душам, а всеобщая душа — телам. Значит, если первый, божественный ум безучастен, ясно, что единое-в-себе тем более не принадлежит к вещам одного порядка с сущими.

Далее, что́ в комментируемом пассаже означает слово «вера»? Похоже, Платон противопоставляет ее рассуждению, поскольку, как он полагает, вера, оказывающаяся результатом убеждения, более слаба, нежели знание, получаемое благодаря обучению (1). Однако, возможно, упоминаемая здесь вера отнюдь не тождественна той вере, о которой мы говорили в другом своем сочинении (2), когда рассматривали чувственное восприятие. <Платон> в этом месте придает слову «вера» тот же смысл, что и теологи [120], которые говорят о любви, истине и устойчивой и неизменной вере в первоосновы и утверждают, что вера связывает и объединяет нас с единым (3). Проделанные выше рассуждения тогда должны быть предметом веры, внушающей устойчивое и постоянное доверие, а не той, которая понимается как нечто сомнительное, относящееся к сфере мнения.

Однако, допустим, <Платон>, говоря: *«Если доверять нашему рассуждению»*,— действительно имеет в виду веру как нечто сомнительное. И такой подход, пожалуй, нельзя было бы считать совершенно ложным, поскольку в комментируемой гипотезе он пытается при помощи отрицаний словно намекнуть на высшую действительность единого. В самом деле, предположение, что разум способен полностью постигнуть его, явно ошибочно, ибо даже чистое знание не в состоянии его воспринять. Чем ближе ум и знание подходят к единому и чем больше они приближаются к тому, что, казалось бы, принадлежит к одному роду с ними, тем больше открывается им, что они не в силах постигнуть его, как бы они ни поступали, хотя и способны обрести участие † во всем, что могло бы быть постигнуто † [121]. Но, независимо от собственного понимания невозможности познания единого, они стремятся к чему-то большему, испытывая родовую му́ку и тоску по высшему превосходству единого; именно по этой причине и в нас самих заложено столь великое стремление к нему. Впрочем, эта тоска всегда приводит к потере собственного для нее предмета, поскольку знание изо всех сил пытается превозмочь исключительную недоступность единого.

---

(1) См.: *Платон.* Федр, 275а3–5. (2) См.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», I, 283.26 и далее. (3) См.: Халдейские оракулы, фр. 46–48.

П а р м е н и д. *А если нечто не существует, может ли что-нибудь принадлежать этому несуществующему или происходить от него?* 44k

А р и с т о т е л ь. *Каким же образом?* [142a1–2]

Очевидно, все соотнесенное должно сперва существовать самостоятельно и основываться на собственной причине (1), ибо разве могло бы то, что не существует самостоятельно, как-то соотноситься с чем-либо другим? Такова природа соотнесенности среди действительных предметов. Поэтому, коль скоро, как было доказано, единое потусторонне сущности, ничто вообще, например имя или слово, не может быть соотнесено с ним, и не будет знания о нем или его ощущения. В противном случае оказалось бы, что единое познаваемо, чувственно воспринимаемо, доступно именованию и выразимо; тогда оно было бы чем-то, соотнесенным с другим. Однако соотнесенное всегда обладает определенной сущностью. Например, умопостигаемое как-то соотносится с умом, а познаваемое — со знанием, поскольку они сообразуются друг с другом. Напротив, когда речь идет о потустороннем всему, как было показано, недопустим даже намек на его соотнесенность с чем-либо еще.

Однако зачем тогда <Платон> осторожно добавляет: «*...этому несуществующему*»? Какой смысл он вкладывает здесь в слово «несуществующее»? Ведь не-сущее бывает различных видов. Речь может идти либо о никоим образом и никогда не сущем, либо о том, чему, вообще говоря, бытие или становление свойственно. В качестве примеров не-сущего второго вида можно назвать, скажем, покой и движение (не-сущими они оказываются потому, что обладают инаковостью), а также само единое. Все перечисленное является не-сущим (2) в некотором отношении. При этом не все не-сущее непознаваемо и неизреченно. Например, покой и движение вполне познаваемы, и то же касается всех не-сущих, располагающихся в сфере умопостигаемого, ибо как раз на их познаваемость и указывает определение «умопостигаемое». Ничто среди того, чему свойственно становление, не может быть неощутимым, поскольку, согласно «Тимею», становящееся постигается *мнением с ощущением* (3).

Непостижимые же не-сущие — это само единое и никоим образом и никогда не-сущее. Первое стоит выше любого знания,

---

(1) Ср.: *Платон.* Софист, 247a8–9. (2) Ср.: Там же, 255a и далее. (3) *Платон.* Тимей, 28a2.

посвященного сущему, а второе лишено какой-либо возможности быть воспринятым. Так, в «Государстве» Сократ, рассматривая никоим образом не-сущее, называет его непознаваемым [1]. <Он отличает такое не-сущее от становящегося> 122, выступающего в качестве предмета мнения и следующего за совершенным сущим, оказывающимся объектом подлинного знания. Вместе с тем <Сократ> называет не-сущим благо, поскольку оно располагается выше сущего. Он говорит: благо превосходит сущее и сущность, оно стоит выше познаваемых предметов, поскольку несет в себе свет истины, освещающий познаваемое для ума [2].

Таким образом, не-сущее и потустороннее вере бывает двух видов, и это совершенно правильно. В самом деле, душа испытывает родовую му́ку при виде безграничности и неопределимости никоим образом не-сущего. Ей трудно его понять, и она счастлива, когда пребывает в неведении относительно него, поскольку
46k опасается вступить в область беспредельности и неизмеримости. Однако она испытывает тягу к непостижимому и высшему, к самому единому, и движется к нему, тоскуя по его природе, она кружит вокруг него, желая постигнуть его, и со всей страстью стремится соединиться с ним, достигнуть максимально возможного единства с ним и освободиться от всей собственной множественности, дабы обрести совершенное единство. Будучи бессильна постигнуть его вследствие свойственной ему непостижимости или познать непознаваемое, она тем не менее в той мере, в какой это ей доступно, испытывает вожделение и невыразимо предчувствует участие в едином. Ведь для того чтобы достигнуть хотя бы какого-то понимания какой-либо вещи, душа должна сначала соприкоснуться с ней; однако что́ для нее будет означать соприкосновение с неосязаемым?

Итак, единое потусторонне любому разумному знанию и умопостижению, а также соприкосновению. Только единение способно подвести нас ближе к нему. Далее, единое непознаваемо, поскольку стоит выше любой сущности. Как раз по этой причине в «Письмах» Платон и говорит о его постижении, отличающемся от всех других видов восприятия [3]. Вот каково единое; напротив, никоим образом не-сущее непознаваемо по той причине, что оно словно выпало за пределы всех вещей вследствие своей неопределимости и неспособности обладать подлинным бытием.

---

[1] См.: *Платон.* Государство, V, 477a1–4. [2] См.: Там же, VI, 508e6–509a2. [3] Ср.: *Платон.* Письма, VII, 341c5–d2.

Стало быть, попросту смешно полагать, будто единое, поскольку оно не является предметом знания или мнения, оказывается тем же самым, что и никоим образом не-сущее. Действительно, последнее есть ничто, коль скоро никто не мог бы назвать его «нечто» — ибо как раз это имя противоположно имени «ничто»(1). Ничто же невозможно отождествить с единым, поскольку понятие «ничто» (то есть ни одна вещь) подразумевает отрицание бытия единым в той же мере, в какой и любой другой вещью. Напротив, Платон не отвергает применимость предиката «единое» к единому вообще, он отрицает ее лишь в тех случаях, когда слово «единое» фигурирует в суждениях типа «единое есть единое»,— оно отрицается на тех же основаниях, что и предикат «есть».

Парменид. *Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни его ощущения, ни мнения о нем.*

Аристотель. *Похоже, нет.* [142а3–4]

Ты мог бы, пожалуй, разделить данное отрицание на две части и сказать, что <Платон> описывает единое как невыразимое и непостижимое. Если ты еще раз разделишь выразимость и постижимость, ты можешь заметить: единое невыразимо в двух смыслах, а непостижимо — в трех.

В самом деле, все, что можно выразить, оказывается таковым либо потому, что для его описания существует некое слово, либо потому, что ему можно дать какое-то имя. Имя является чем-то предшествующим, а слово по природе следует за ним. Действительно, имя воспроизводит простоту и единство вещи, которой оно дается, слово же описывает всю ее сложность и многообразие. Следовательно, имя всегда связано с одной-единственной вещью как некое обозначение ее в целом и разом, а слово описывает ее сущность во всей ее сложности. Вещь оказывается своего рода отправной точкой и для имени, и для слова, причем таинственные сущности умопостигаемого, объединенного с единым, удостаиваются *богохранимого молчания*(2) 123, ибо они выступают в качестве своего рода изображений единого в его невыразимости и неизреченности. Наконец, само единое стоит выше любого молчания, ума и свойственного последнему знания, которые образуют триаду.

(1) Ср.: *Платон.* Софист, 237с10–11. (2) Халдейские оракулы, фр. 16.1.

48k Далее, то, что может быть постигнуто, оказывается предметом <либо ощущения,>[124] либо знания. При этом всякое постижение осуществляется или внепонятийно, или при посредстве неких понятий, и в последнем случае либо рассматриваются причины, либо они не принимаются во внимание. Следовательно, мы можем выделить три вида постижения: ощущение, мнение и знание. Таким образом, любая вещь, полностью невоспринимаемая для нас, оказывается непознаваемой, непостижимой во мнении и неощутимой.

Упомянув о видах постижения, свойственного нам самим, мы не должны также оставить без внимания постижение вообще. Поэтому необходимо отметить: <Платон> отрицает применимость к единому всех предикатов, которые могли бы позволить познать его. Кроме того, разве могло бы оно, потустороннее всем сущим, быть воспринято при посредстве ощущения? Разве могло бы оно быть предметом мнения, когда оно не существует ни одним возможным способом? И разве могло бы оно, не имеющее какой-либо причины для своего бытия, оказаться предметом науки?

Мы уже говорили: в «Письмах»[(1)] <Платон> справедливо отмечает, что познание единого должно осуществляться постепенно, шаг за шагом, с использованием всех доступных подходов. Если мы будем соблюдать неусыпную бдительность и ни на миг не ослабим внимания, в конечном итоге нас осветит божественный свет, благодаря которому в нас тем способом, который единственный возможен для нас, появятся своего рода проблески знания о едином, позволяющие нам принять участие в нем в нашей более всего божественной части. А более всего божественное в нас — это наше собственное единое, которое Сократ назвал *светом очей души*[(2)] (заметим, что со *светом*[(3)] он сравнивал саму истину). Сияние божественного в нас есть наш собственный свет. Далее, если позволено так выразиться, подобное и в данном случае постигается подобным. Например, чувственно воспринимаемое постигается при посредстве ощущения, предметы мнения — при помощи мнения, а познаваемое — благодаря науке[125]. Таким образом, благодаря единому в нас мы непосредственно предчувствуем единое-в-себе, которое вследствие своего сияющего света оказывается причиной всех сущих. Как раз этот-то свет и позволяет всем им участвовать в едином.

---

(1) См.: *Платон.* Письма, VII, 341c5–d2. (2) *Платон.* Государство, VII, 540a7. (3) Там же, VI, 509a1.

Давайте теперь рассмотрим ощущение, причем не только наше собственное, но и то, которое свойственно демонам, внутрикосмическим богам, самому солнцу, свободным и уподобляющим богам, а также обратимся к высшему истоку ощущения, каковым оказывается его демиургическая причина[126]:

> *...здесь же диада лежит,*
> *Оба ведь смысла имеет: умом умозримое видит,*
> *А ощущением в космос приходит...* (1).

И если ты шаг за шагом проследишь всю последовательность, проистекающую из истока ощущения, ты обнаружишь, что ни одно существо, входящее в нее, не может постигнуть единое. Точно так же и Зевс, как утверждает Гомер, невидим для взора даже самого солнца, *всепроникающего света* (2). Платон полагает: единое непостижимо для любого ощущения; по его мнению, ни одно существо не ощущает его. Очевидно, это касается и божественного, первой причины чувственного восприятия, и чего-то, аналогичного ощущению в рамках божественного ума, сообразующегося с единым. Стало быть, даже демиургическое ощущение, воспринимающее сущие, не способно постигнуть единое.

Во второй черед давайте обсудим мнение: сперва наше соб- 50k
ственное, затем принадлежащее демонам, потом ангельское, после этого мнение внутрикосмических богов, в следующий черед присущее свободным богам (они, вследствие того что производят некие действия в космосе, также должны обладать некими началами рассудочного восприятия чувственно воспринимаемых вещей), затем мнение уподобляющих богов (ведь в их чине располагаются причины внутрикосмических богов) и, наконец, демиургическое мнение, мнение-в-себе,— именно оно и будет истоком любого мнения, поскольку является первой причиной вещей, существующих в космосе; благодаря такому демиургическому мнению появляется круг иного. Описав всю последовательность мнения мы уже можем сделать вывод, что единое непостижимо для мнения любого названного вида.

Стало быть, остается знание. Не думай, что только наше человеческое знание, частное и не содержащее в себе ничего священного, не ведает единого. То же касается и знания, которым обладают демоны, созерцающие эйдосы сущего, ангельского знания, постигающего то, что им предшествует, знания космических богов, благодаря которому они следуют за свободными

(1) Халдейские оракулы, фр. 8. (2) *Гомер*. Илиада, XIV.343–344.

вождями, знания свободных богов, используемого ими в процессе восхождения <к сверхнебесному месту> с целью созерцания умопостигаемого, а прежде всего перечисленного — знания, принадлежащего уподобляющим богам, при посредстве которого они в первую очередь уподобляют умным богам самих себя. Помимо этого обрати внимание на первое знание, объединенное с умопостигаемым-в-себе, которое <Платон> в «Федре» назвал *чистой наукой*[1]. Но прежде всего рассмотри единство умопостигаемого <знания>, таинственное и неизреченное, скрытое в недоступных для входа святынях сущего-в-себе. Рассмотрев все перечисленные виды знания и понимания сущего, ты обнаружишь, что единое невозможно постигнуть при посредстве любого из них, ибо все они есть знания о сущем, а не о едином; между тем рассуждение показало, что единое стоит выше сущего.

Итак, любое постижение — и знание, и мнение, и ощущение — есть постижение чего-то следующего за единым, а не самого единого. Мы также утверждали, что <единое неизреченно>; зачем нам <теперь доказывать> его непостижимость для любого рассуждения, изучающего множественное <. . .>[127]

Имена могут быть человеческими, демоническими, ангельскими или божественными (ибо существуют и божественные имена — те, при помощи которых, согласно «Кратилу», боги обращаются друг к другу[2]). В «Федре» Сократ, пребывая в состоянии божественной одержимости, говорит: «*. . . Зевс, влюбленный в Ганимеда, назвал его Гимером*»[3]. Тимей, описывая действия демиурга, сообщает: «*Он провозгласил эти круги кругом тождественного и кругом иного*»[4][128].

Я со своей стороны полагаю, что эти пассажи вполне согласуются с учением теологов, поскольку в них упоминаются те самые имена, которые фигурируют в теологических описаниях
52k божественных чинов. Тем не менее имена всех перечисленных видов принадлежат тому, что следует за единым, а не самому единому. Ни один предикат, который можно приписать чему угодно другому, не применим к единому, ибо все другое стоит ниже его и не обладает его высшим превосходством. Да и разве могло бы что-либо другое оказаться соизмеримым с ним, не входящим в число сущих и потусторонним всем им в равной мере? Действительно, если две вещи соизмеримы, это означает, что

[1] *Платон.* Федр, 247d1–2. [2] См.: *Платон.* Кратил, 400d8–9. [3] *Платон.* Федр, 255c1–2. [4] *Платон.* Тимей, 36c4–5.

их соизмеримость в большей или меньшей степени обратима. Единое же, напротив, в равной мере потусторонне всем вещам. Следовательно, ничто последующее не будет ни соизмеримым с ним, ни соотносимым с его природой, ни сопоставимым с ним вообще, в каком бы смысле об этой сопоставимости ни шла речь.

Далее, любое имя, которое может быть признано таковым, по природе всегда должно соответствовать тому, именем чего оно является, ибо оно представляет собой своего рода словесный образ вещи. Значит, у единого не может быть какого-либо имени, напротив, как утверждает кое-кто[129], оно потусторонне придыханию. В самом деле, первая буква имени того первого, которое выходит за его пределы, произносится с густым придыханием; это имя — ἕν. Само по себе единое неименуемо — и придыхание, взятое отдельно, непроизносимо. Следующему за единым соответствует гласная ε, которая произносится с придыханием: ἑ. Поэтому придыхание оказывается и произносимым, и непроизносимым, и выразимым в некоем звучании, и невыразимым, ибо последующее в своем выходе за его пределы становится словно посредником для его звучания. В третий черед появляется слово ἕν, которое может быть разложено на беззвучное придыхание, произносимый с ударением звук έ и согласную ν, стоящую на последнем месте; ее смысл оказывается обратным тому, который выражает придыхание[130]. Таким образом, целое оказывается триадой, формирующейся описанным образом, причем входящие в ее состав диада и монада зависят от единого. Однако первое начало потусторонне всему, и в том числе данной триаде, которая является первым, что выходит за его пределы.

Вот каково данное рассуждение в общих чертах. Здесь на основании исследования имен из первого начала выводится триада. Итак, этот человек строит свою теологическую систему описанным способом. Однако он обращает внимание лишь на первый шаг в возникновении имен и объявляет, что имя «единое» будет первым из имен, вполне соответствующим простоте единого. Он придает значение только общему смыслу определяемого предмета и высказывает предположение, что ему соответствуют два произносимых звука; сделав такое допущение, он обнаруживает и третье: идущее впереди придыхание, оказывающееся своего рода беззвучным символом наличного бытия.

Очевидно, первое, что мы должны были бы сделать, это задать ему следующий вопрос. Как получается, что никакого имени единого на самом деле не произносится? Нам следует помнить о том, что, если имена должны сообразовываться с приро-

дой, первое начало не может обладать каким-либо именем, даже именем «единое». При этом мы должны учитывать, что любое имя, соответствующее природе того или иного предмета, имеет определенный смысл, который согласуется с сущностью этого предмета. Такой смысл можно выявить, либо разлагая имя на простые имена, либо рассматривая входящие в его состав буквы. И если это так, то смысл имени «единое» может быть выявлен только на основании образующих его букв, поскольку данное имя не может быть разложено на какие-либо простые имена. Следовательно, буквы, из которых состоит это имя, должны вы-
54k ражать некие моменты его природы. Однако любая из этих букв указывает на что-то особенное, и потому в результате исследования имени «единое» необходимо было бы прийти к выводу о том, что первое начало есть не-единое. Таким образом, если бы единое носило какое-нибудь имя, то получилось бы, что оно не является единым. Доказательство данного факта основывается на правилах построения имен, изложенных в «Кратиле»[1].

Далее, кто-нибудь мог спросить нас вот о чем. Почему мы называем первое начало единым, когда оно не может носить какого-либо имени вообще? Самым правильным был бы следующий ответ. Первое не есть то единое, которое мы называем таковым в собственном смысле этого слова, напротив, когда мы используем имя «единое», мы ссылаемся тем самым на единство, свойственное нам самим. Ведь все существующее — не только сущие, обладающие умом, душой и жизнью, но и неодушевленные предметы и даже материя, из которой они состоят,— тяготеет к первой причине и естественным образом стремится к ней. И это стремление указывает нам на то, что тяга к единому никак не зависит от знания, поскольку, если бы такая зависимость имела место, получилось бы, что никоим образом не причастное знанию не могло бы стремиться к единому; однако на самом деле всем вещам в согласии с природой свойственно влечение к единому, и как раз в этом-то смысле все они и оказываются до некоторой степени одушевленными. Например, разве могло бы единое в нас не быть действием и энергией, выражающими стремление такого рода? Следовательно, вот каково наше внутреннее понимание единства, при котором мы распространяем на все вещи представление о едином в нас; такое единство в нашем внутреннем понимании мы и называем единым. Значит, мы, по сути, даем имя не единому-в-себе, а единому в нас. И, ис-

[1] См.: *Платон.* Кратил, 390d4–e4.

пользуя имя «единое», более всего соответствующее ему, мы как раз говорим о нем и считаем его известным тем, кто равен нам по положению.

Нам свойственны два действия: во-первых, влечение и, во-вторых, размышление. Первым обладают также существа, стоящие ниже нас, последним — только те, которые осознают свои влечения. Описанное постоянное действие, общее для всех, не может не быть присуще нашим собственным душам, напротив, должны быть ответственными за энергии, обращенные к первому началу. Поэтому наша любовь к единому должна быть неизбывной. И это, разумеется, имеет место, потому что такая любовь существует в действительности, невзирая на то что единое невоспринимаемо и непостижимо. Душа всегда предпринимает попытки осознать его, хотя бы она вскоре и отказывалась от своих намерений, сталкиваясь с чем-то непознаваемым. Стало быть, постижение в молчании предшествует тому, которое может быть выражено в словах, а впереди любого постижения вообще — и которое может быть выражено в словах, и которое представлено в словесной форме быть не может — располагается желание.

Почему же тогда мы называем единство в том его понимании, которое свойственно нам самим, единым, а не как-то еще? Я сказал бы, потому что единство оказывается чем-то наиболее священным среди всего известного нам. В самом деле, любая вещь сохраняется и совершенствуется, объединяясь[131], и гибнет и ухудшается, когда теряет свое единство и распадается. Например, тела, будучи расчлененными, гибнут, а души, рассеявшие собственные силы, умирают — конечно, лишь в том смысле, в котором они могут умереть,— и возрождаются, когда припоминают самих себя и от раздельности и рассеяния собственных сил возвращаются назад, к единству.

Единство, стало быть, является чем-то наиболее священным, 56k
что доводит до совершенства и сохраняет все. Именно по этой причине мы соотносим имя «единое» с тем предметом, который считаем первым началом. Кроме того, мы учитываем еще и то, что отнюдь не все вещи причастны другим предикатам, даже предикату «сущее», ибо имеется нечто, само по себе не являющееся сущим, ему не свойственно бытие; намного меньше предметов участвуют в жизни, в уме, в покое или в движении. Напротив, единству причастно все[132]. Даже если бы ты привел в качестве опровергающего примера многое, то ведь и оно не могло бы существовать, если бы хоть в каком-то смысле не было

причастно единому. Действительно, никакое множество не может быть бесконечным[133], и потому мы, говоря о множестве, всегда имеем в виду конечное множество. Однако определенное множество есть число[134], число же — это какое-то единое. Скажем, «три» или «четыре» (как и любое другое число вообще) есть некое единство. Безусловно, число не будет монадой, однако единством оно будет, так как всегда является неким эйдосом, а любой эйдос, безусловно, участвует в единстве, объединяющем между собой вещи, причастные ему. Далее, разве могли бы мы сказать, что «три» есть одно число, а «четыре» — другое, если бы их было невозможно отличить друга от друг и представить как различающиеся единства? Итак, все вещи участвуют в каком-то единстве, и именно по этой причине предикат «единое» оказывается наиболее важным.

Поэтому мы вполне обоснованно связываем имя «единое» с первым началом в том виде, в каком мы его считаем таковым. И поскольку мы знаем, что единство всегда оказывается чем-то общим для всех вещей и сохраняет их, мы на этом основании и даем имя «единое» причине и предмету стремления для всего. Ведь первое начало должно было бы получить свое имя либо по всем вещам вместе взятым, либо по некоторым из следующих за ним. Стало быть, единым оно названо по всем вещам[135].

Однако почему мы не приходим к выводу, что другие имена, например «ум», «умопостигаемое» и так далее, также соответствуют лишь нашим собственным понятиям, а не самим действительным предметам? Я бы дал на этот вопрос вот какой ответ: потому что другие имена порождает знание о тех вещах, именами которых они являются, ибо мы вырабатываем их в ходе познания этих вещей. Именно в силу данной причины понятия, рассматриваемые в рамках неких знаний, как правило (хотя не всегда), отражаются в языке. Напротив, наше представление о едином и его восприятие, то есть наша собственная родовая мýка, предвосхищена в нашей природе вследствие самой ее сути; она не является результатом интуиции[136] или познания. Другие понятия, вырабатываемые в ходе познания, сосуществуют с соответствующими им предметами и воплощаются в форме их имен, поскольку такие предметы могут так или иначе быть охвачены этими понятиями. Представление же о едином не связано с познанием, оно заложено в самой нашей природе и обусловлено нашим естественным стремлением к единству. На это указывает тот факт, что все вещи стремятся к единому во всей своей полноте, напротив, если бы речь шла о нашем собственном поня-

тии, описывающем некий познанный предмет, последний был бы объектом лишь познавательного стремления и не существовал бы сам по себе, вне всякой связи со знанием о нем.

На основании сказанного очевидно также, что единое и благо есть одно и то же[137]. Действительно, оба они в равной мере ока- 58k
зываются предметом стремления для всех вещей, подобно тому как небытия и зла последние избегают. И если бы единое и благо отличались друг от друга, то либо существовали бы два первых начала, либо единое шло бы впереди блага (однако в последнем случае разве могло бы стремление к единому быть выше, чем желание блага? И разве могло бы быть лучшим то, что не будет благом?), либо благо предшествовало бы единому, и тогда, не будучи единым, оно оказалось бы одновременно и благом, и не-благом. Далее, если единое есть то же самое, что и благо, оно, естественно, должно быть предметом стремления независимо от знания, ибо его восприятие не должно быть похоже на постижение познаваемых предметов. Вот по какой причине наши понятия «единое» и «благо» на самом деле оказываются именами соответствующих предметов, хотя последние и не воспринимаются при посредстве знания, ибо при их постижении наше восприятие обращается к чему-то неведомому и, будучи не в состоянии постигнуть его, использует имя «единое», на самом деле относящееся не к неведомому (поскольку это невозможно), а к нам самим. Тем самым наше знание так или иначе погружается в действительность, потустороннюю как ему самому, так и всему остальному. О самом едином размышлять невозможно; ведь, как мы уже сказали, стремление к нему, воплощающееся в непрерывной тяге к нему, по природе свойственно всем вещам, а не только тем существам, которые способны познавать. Даже божественный ум, как я говорил выше, не ведает единого в своих интуициях (iniective = ἐπιβλητικῶς) или благодаря мышлению, напротив, он объединяется с ним, словно *опьяневший от нектара*[(1)] [138], ибо природа единого и то, что находится в нем, стоят выше любого познания <...>[139] Итак, единое есть предмет стремления для всего, все сохраняется благодаря ему и при его посредстве оказывается тем, что оно есть, и то же касается блага; по сравнению с этим ничто иное уже не имеет какого-либо значения.

Как раз по этой причине Сократ <в «Государстве»> однажды назвал единое познаваемым, но тут же уточнил: оно познаваемо

[(1)] *Платон.* Пир, 203b5.

лишь для того, кто *склонил свет очей своей души к нему*⁽¹⁾. Разве он не считает светом очей души единое, находящееся в ней[140]? Действительно, выше он сравнивал благо с солнцем⁽²⁾, а солнечный свет — с семенем блага, посеянным в душах. И он не только сопоставляет благо со светом, он еще и совершенно недвусмысленно подчеркивает, что путь к нему пролегает через отрицания: «*Отделив идею блага от всего остального, словно в битве, нужно пройти через все опровержения*»⁽³⁾.

Итак, первому началу нельзя дать имя и попытаться приписать его ему имеет смысл лишь постольку, поскольку необходимо хоть как-то назвать потустороннее всем вещам. Поэтому имя «единое» могло бы быть отнесено к нему, только если бы кто-нибудь стремился хоть как-то выразить то, что не только Платон, но и сами боги считали неизреченным. В самом деле, оракул гласит:

Все из единого сущее, снова к нему обращаясь,
Разделено, словно ум придержащий во множестве тела[141].

Боги предписывают нам избавляться от множественности, свойственной душе, и обращать наш разум к высшему, и возводить его к единству:

Не сохрани ты в уме ничего многовидного крайне[142], —

а также:

Мысли души обрати и возвысь ты к единому прямо[143].

Боги, ведая, что подходит для них самих, описывают для нас
60k восхождение к самому единому при посредстве единого в нас. Таково подлинное теологическое учение; уста истинных теологов[144] донесли до нас и принятое у них имя первого начала. Они называли его на своем языке «Ад», что в переводе как раз и означает «единое»; стало быть, перевод их слов осуществили люди, знавшие язык богов. Описывая демиургический ум космоса, который они назвали «Адад, достойный всяческих похвал», боги словно удваивали это имя; поступая так, они имели в виду отнюдь не то, что он непосредственно соприкасается с единым, а только то, что его можно было бы сравнить с единым и считать аналогичным последнему. Действительно, единое точно так же соотносится с умопостигаемым, как демиург со всем

⁽¹⁾ *Платон.* Государство, VII, 540a7. ⁽²⁾ См.: Там же, VI, 506e3 и далее. ⁽³⁾ Там же, VII, 534b9–c1.

[не]зримым[145] космосом. Как раз по этой причине первое они назвали просто Ад, а второго — Адад, используя удвоение.

Орфей придерживается похожего мнения о том, какой именно бог первым получает имя. Он говорит:

...боги назвали Фанетом —
Именем первым его на великом Олимпе... (1).

Он упоминает и о чинах, предшествующих Фанету; заимствуя их символические обозначения у последующего, он именует их «время»[146], «эфир» и «хаос» (2), или, если угодно, «яйцо». Однако он никогда не утверждает, будто сами боги используют эти имена, ибо дали их не боги, а теолог, распространивший на данные чины имена, принадлежащие другим.

Итак, когда возникает нужда дать первому началу хоть какое-то имя, самое правильное — это использовать имена «единое» и «благо», подходящие ему более всех остальных, ибо единство и благость, как мы отмечали, присущи всем вещам. И тем не менее начало как таковое потусторонне любому имени. Этой осо́бенности единого подражает, хотя и в совершенно ином смысле, последнее среди всего, то, чему также невозможно дать собственное имя; такая невозможность обусловлена отсутствием у него какой-либо определенной природы. Это последнее называют *«Восприемницей»* и *«Кормилицей»* (3), а также «материей» и «подлежащим»; эти имена даются по тому, что появляется на свет прежде него, в то время как первое, напротив, именуется по тому, что следует за ним.

Парменид. *Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто сущее не может ощутить его.*

Аристотель. *Похоже, нет.* [142a4–6]

В «Письмах» (4) <Платон> ясно говорит, что ни одно имя не может с полной достоверностью описать умопостигаемое; не способны этого сделать также изображение, определение и какое-либо рассудочное знание. Только ум в состоянии постигнуть умопостигаемую сущность с полной уверенностью и совершенством. Платон там приводит в качестве примера круг. В самом деле, разве может простое имя «круг» описать сущность

(1) Орфика, фр. 85. (2) См.: Там же, фр. 60. (3) *Платон.* Тимей, 49a6. (4) См.: *Платон.* Письма, VII, 342a7–344c1.

умопостигаемого круга в целом? Когда мы слышим имя, разве воспринимаем мы что-либо еще, помимо него самого? Далее, изображение, рисуемое геометром на прахе, также не позволяет постигнуть круг. Ведь это просто один из многих образов, воспроизводящих его, первое, предстающее не в рассуждении, а в ощущении и фантазии.

Для постижения круга недостаточно и определения; последнее, разумеется, как-то описывает его сущностную природу, однако, будучи сложным и составным, не способно достоверно вы-
62k разить сущность круга во всей ее простоте. И рассудочное рассмотрение круга также не может дать ему правильного истолкования, даже если в ходе него мириады раз будут мыслиться те свойства, которые являются привходящими признаками круга; такое рассмотрение следовало бы, пожалуй, назвать изучением лишь этих привходящих признаков. Используя все перечисленные подходы, можно постигнуть нечто, имеющее какое-то отношение к кругу, но не сам круг. Напротив, ум и умное знание ведают сущность саму по себе и постигают фигуру-в-себе хотя бы при посредстве простой интуиции. Поэтому лишь они одни способны познать круг; то же самое верно и для равенства, и для неравенства, и для других отдельно взятых свойств.

Итак, мы показали: имена, определения и рассудочное знание недостаточны для постижения умопостигаемого. Стало быть, что́ мы должны сказать о применимости перечисленных подходов к единому? Разумеется, следующее: все имена, определения и рассудочное знание никак не способствуют его постижению. Поэтому единое *нельзя ни назвать, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто сущее не может ощутить его*. Значит, оно потусторонне ощущению, пытающемуся постигнуть его, любому мнению и всякому знанию, а также рассуждению и имени.

Однако ты мог бы, пожалуй, спросить: в чем состоит разница между сказанным сейчас и выше? Ведь ранее <Платон> уже утверждал, что единое невозможно постигнуть ни одним способом. Напротив, в комментируемом пассаже речь идет о том, что единое <не может быть воспринято ничем> другим <...>[147], и при этом <Платон> со всей возможной настойчивостью доказывает: его непостижимость обусловлена не слабостью другого, а его собственной природой. В предшествующем пассаже он подчеркивал подчиненное положение других вещей по отношению к единому, здесь же он сосредоточивает свое внимание на высшем превосходстве, свойственном самому единому.

Наконец, мы должны обратить внимание еще и на следующее. Когда <Платон> говорит о непознаваемости единого, он имеет в виду прежде всего его непознаваемость не просто для знания, а конкретно для научного знания. В самом деле, выше он упоминал о трех предположительных способах постижения единого: о научном знании [148], о мнении и об ощущении. Между тем в комментируемом пассаже он использует те же имена в применении только к двум возможным подходам к постижению единого, а именно — к ощущению и ко мнению; очевидно, что с третьим, со знанием, он соотносит научное познание.

Поэтому возможность постижения единого при посредстве боговдохновенного знания, стоящего выше научного и возводящего единое в нас к высшему единому, в комментируемом рассуждении, очевидно, не отрицается. Такое знание Сократ по справедливости называет *величайшей наукой* (1), ибо она посвящена высшей области знания. Однако эта величайшая наука не есть наука как таковая, она стоит выше последней.

> Парменид. *Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?*
>
> Аристотель. *Мне кажется, нет.* [142а6–8]

В завершение всех своих апофатических определений <Платон> теперь делает совершенно неожиданный вывод, ставящий под весьма серьезное сомнение саму возможность дать даже такие определения. В каком смысле он утверждает, что невозможно, чтобы с единым дело обстояло так, как это было описано? Неужели это замечание перечеркивает все предшествующие рассуждения?

Некоторые [149], придавая данному пассажу особое значение, 64k утверждали: первая гипотеза влечет за собой невозможные следствия, и потому единое не является действительным предметом. Они объединяли все апофатические суждения в один гипотетический силлогизм, звучащий примерно так: «Если единое существует, оно не является целым, не имеет начала, середины или конца, не обладает какой-либо фигурой» — и так далее. Окончательный вывод оказывается следующим: «Оно не имеет сущности, само не является сущностью, неименуемо и непознаваемо». Так как это невозможно, они полагали, будто Платон придерживается мнения, что единое есть сама невозможность. Од-

(1) *Платон*. Государство, VI, 505а2.

нако к такому заключению они, по сути, приходили потому, что сами придерживались убеждения в отсутствии какого-либо единого, в котором участвовала бы сущность. Вследствие этого они никак не отличали единое ни от сущего, ни от единого сущего; в результате они полагали, будто оно имеет столько же состояний, сколько их есть у сущего. Напротив, единое, потустороннее сущему, по их мнению, есть не более чем пустое имя.

Дабы опровергнуть подобное толкование, давайте отметим следующее. Невозможность вывода всегда обусловлена либо неверностью исходной посылки, либо ложностью основанных на ней рассуждений. Однако <Платон> рассуждал строго необходимым образом и каждое следующее положение всегда доказывал на основании предыдущих. Посылка также была верна, ибо единое как таковое, без сомнения, существует, и для доказательства этого факта мы можем сослаться как на сказанное в «Софисте»(1), так и на объективную необходимость. Поэтому комментируемая гипотеза отнюдь не приходит к невозможным или противоречащим учению Платона заключениям.

Да и что нам за нужда вообще что-либо отвечать этим людям, когда их воззрения, по сути, уже опроверг сам <Платон> в своем рассуждении о диалектике в «Государстве»(2)? В самом деле, там он дал вот какое определение: диалектика исследует причину всего умопостигаемого. Этот его подход никак не отличается от принятого в комментируемом диалоге апофатического метода [150]. И если сказанное верно, то где именно Платон апофатически рассматривает само единое? Разумеется, не во второй гипотезе, когда обсуждает понятие «все» с катафатической точки зрения, и не в третьей, когда анализирует то же понятие «все», но апофатически. Значит, он изучает само единое либо в комментируемой гипотезе, либо не делает этого нигде. Однако последнее маловероятно, по крайней мере, если вспомнить утверждение Сократа в процитированном пассаже из «Государства» об основном предмете диалектики.

Именно на этом основании другие экзегеты [151] признают применимость выводов комментируемой гипотезы к самому единому. Они приводят следующее подтверждение своего мнения. В «Государстве» <Сократ> говорит о первом начале: оно *потустороннее* уму и умопостигаемому, а равным образом и *сущности*(3). Как раз применимость этих-то предикатов к единому Платон

---

(1) См.: *Платон.* Софист, 245a1 и далее. (2) См.: *Платон.* Государство, VII, 534b3–535a1. (3) Там же, VI, 509b9.

в комментируемой гипотезе и отрицает, при том, что во второй он начинает строить свои катафатические определения как раз с утверждения, что единому можно приписать предикат «сущность». Таким образом, если бы даже первая гипотеза не была посвящена единому, потустороннему сущности, то в других оно тем более не могло бы быть рассмотрено.

Стало быть, эти люди разрешают обсуждаемую апорию вот как. Парменид считает все предшествующие умозаключения верными, и при этом комментируемое замечание оказывается вовсе не заключительным в первой гипотезе, а отправной точкой для второй. Именно для того, чтобы как-то перейти ко второй гипотезе, он и говорит, что кто-нибудь мог бы счесть выводы первой гипотезы невозможными по отношению к единому. Он 66k должен был сделать какое-нибудь вводное замечание, дабы перейти ко второй гипотезе, причем это замечание должно быть таким, которое мы не сочли бы излишним. В самом деле, выводы первой гипотезы только *кажутся* невозможными вследствие неизреченности единого; напротив, любому ясно, что в согласии с истиной невозможными они *не являются*. Действительно, допустимая посылка не должна приводить к невозможным следствиям; положенная в основу первой гипотезы посылка допустима, и потому не может быть невозможным, чтобы подлинное единое было именно таким. Элейский гость в «Софисте» напоминает нам об этом [1], когда опровергает воззрения полагающих, будто первое есть целое, и доказывает, что подлинное единое целым не будет. Если в посылке выдвигается допущение о существовании самого единого, то все выводы с необходимостью вытекают из нее в полном соответствии с правилами построения гипотетических силлогизмов.

Таким образом, <Платон> утверждает, что все приведенные выше выводы невозможны по отношению к единому, дабы сделать своего рода вводное замечание и указать на точку перехода ко второй гипотезе, потому что эти выводы могли бы быть невозможными, только если не принять во внимание высшее и обособленное положение самого единого. Ведь рассуждения о последующем более доступны нашему пониманию и легче для изложения, нежели рассмотрение предшествующего, ибо последующее располагается ближе к нашему разуму. Сам Платон в «Письмах» вот как оценивает вопрос, *каково* первое начало: *«Этот-то вопрос и есть причина всех зол»* [2]. Действительно,

---

[1] См.: *Платон*. Софист, 245a1–b9. [2] *Платон*. Письма, II, 313a3–4.

никакое наше собственное свойство не должно приписываться первому началу, и по поводу единого никоим образом не следует спрашивать: «Каково оно?».

Тем не менее ответу на похожий вопрос посвящена вторая гипотеза, в которой речь идет о том, к а к о в о единое сущее. <Платон> там доказывает, что оно есть целое [(1)], что оно является [конечным и] бесконечным множеством [(2)], что оно движется и покоится [(3)] и вообще — что оно оказывается всеми теми действительными предметами, которым соответствуют различные предикаты.

Напротив, в первой гипотезе, предметом которой является само единое, <Платон> не говорит нам ничего о том, в каком качестве оно существует, он отрицает применимость к нему всех возможных предикатов и не приписывает ему ни одного из них, поскольку ничто близкое нам не должно обсуждаться в связи с самим единым. На основании сказанного очевидно, что сделанные выводы будет к а з а т ь с я невозможными (хотя, как было доказано, они, разумеется, возможны), ибо единое весьма далеко от нашей природы и совершенно чуждо <ей, и этот подход вполне соответствует> [152] правилу Платона, называющего предметом диалектики постижение первого начала.

Вот как рассуждают эти люди. Другие, жившие позже них [153], полагают, что сделанный сейчас вывод есть своего рода обобщающий итог всех предшествующих отрицаний. В самом деле, <Платон> обычно приводит формулировку заключительных выводов, подытоживающих рассмотрение каждого предиката, применимость которого к единому отрицается. Точно так же данный вывод является итогом всего рассуждения в целом: ни один из рассмотренных предикатов не может быть приписан единому — ни «многое», ни «целое», ни «фигура», ни «бытие в самом себе и в другом», ни роды сущего, ни «подобное и неподобное», ни «равное и неравное», ни «старше, моложе и равно себе по возрасту» (имеется в виду деление времени и на три, и на девять частей); единое не может, наконец, участвовать в сущности и быть самой сущностью или предметом участия для нее; оно неизреченно и непознаваемо. Ни один из этих предикатов, как было показано, неприменим к единому. Как раз поэтому-то <Парменид>, по сути, спрашивает, можно ли применить рассмотренные
68k им предикаты к единому, и Аристотель отвечает: «*Нет*».

---

(1) См.: *Платон.* Парменид, 142d8–9. (2) См.: Там же, 143a2. (3) См.: Там же, 145e7–146a8.

Действительно, что бы ты ни добавил к единому, любой эйдос сущего, каков бы он ни был, в результате появится нечто, иное единому. И если бы единое обладало хоть каким-то свойством, а не просто являлось тем, что оно есть, оно превратилось бы в какое-то единое и не было бы единым как таковым. Точно так же, если к понятию «живое существо» добавить любой предикат, отличный от его бытия тем, что оно есть, речь в результате будет идти о каком-то отдельном живом существе. То же касается и любого другого предмета, взятого в том виде, в каком он существует сам по себе,— благо, равенство, подобие или целостность: если прибавить к нему что-то еще, он не сохранится в собственной чистоте, а станет чем-то благим, чем-то равным или чем-то подобным. Поэтому вывод, относящийся к единому, будет верен и в применении ко всем эйдосам вообще, поскольку все они описываются как нечто само по себе. Таким образом, здесь мы видим простое отрицание, подводящее итог всем остальным отрицаниям, суммарный вывод из них всех. Единое, не будучи ни одной вещью среди всех, является их причиной [154]. Стало быть, обсуждаемое общее отрицание описывает выход всех вещей вместе взятых за пределы единого и появление всех частных сущих разом; эти сущие уже были рассмотрены по отдельности в том порядке, в котором они выходят за пределы единого. Такое толкование представляется правильным.

Из двух предложенных решений первое опирается на анализ текста, а второе — на рассмотрение действительных предметов. Следуя учению нашего вождя, мы должны добавить вот что: отрицания, относящиеся к сущим, могут иметь различный смысл. Иногда они указывают только на некое противоречие, а иногда обладают также и эйдетическим [155] значением, например, когда мы говорим, что покой не есть движение, тождественность или инаковость, или когда связываем словосочетание «не есть» с движением, утверждая, что оно не есть любой другой род сущего. И вообще — любая вещь есть в строгом смысле этого слова лишь постольку, поскольку она является собой, а не всеми остальными вещами, и отличается от них. И хотя мы отрицаем ее бытие другими вещами, данное отрицание оказывается частным, оно подразумевает некое утверждение. Действительно, всякая вещь участвует в любой другой, но тем не менее сохраняет собственное своеобразие и является тем, что она есть. Далее, такое отрицание является частным, потому что вещь, не будучи чем-то вот этим, окажется иным; как раз такой подход свойствен уму. В самом деле, <Платон> показал, что таков харак-

тер инаковости в уме, для которого определение «не есть» истинно[(1)]; как раз по этому принципу и строятся такие отрицания.

Обсуждая чувственно воспринимаемое, мы также говорим, что Сократ не есть лошадь, лев или любое другое живое существо, поскольку лишен всех их признаков. Действительно, будучи чем-то одним, он не может обладать бесконечным числом собственных признаков; большинство этих признаков у него отсутствует, причем каждому из них не свойственно ничего, кроме отсутствия. Ведь ни одна отдельная чувственно воспринимаемая
70k вещь не участвует собственным для нее способом во всех остальных вещах, что, как мы полагаем, верно для умопостигаемых предметов. И такое неучастие является результатом не столько непомрачимой чистоты эйдоса, например Сократа, сколько слабости материального и телесного, не способного участвовать во всех эйдосах разом.

Тем не менее апофатические определения, даваемые и умопостигаемому, и чувственно воспринимаемому, всегда как-то их описывают, хотя бы в первом случае они и подразумевали участие в чем-либо, а во втором — пустую лишенность. Напротив, апофатические определения, дающиеся единому, на самом деле никак его не описывают. Ведь к нему не может быть применен ни один предикат — ни в плане участия, ни в смысле лишенности. Наоборот, поскольку мы уже пришли к выводу, что даже имя «единое» лишь указывает на него в наших собственных представлениях и не имеет отношения к самому единому, мы должны констатировать, что и апофатика фигурирует лишь в наших представлениях и ни один отрицательный логический вывод, сделанный выше, не имеет отношения к самому единому: оно вследствие своей простоты стоит выше любого противопоставления и всякого отрицания[156].

Таким образом, <Платон> совершенно справедливо добавляет в заключение вывод, что данные единому апофатические определения никак его не описывают. В самом деле, отнюдь не все равно — указывать ли как-то на единое или описывать его[157]. Комментируемое рассуждение никак не описывает единое, ибо последнее неописуемо. Значит, апофатические определения, даваемые единому, не описывают его, а указывают на него. Вот почему их смысл не похож на смысл отрицаний, относящихся к умопостигаемому или чувственно воспринимаемому. Ведь в последнем случае отрицания одновременно либо ока-

[(1)] См.: *Платон*. Софист, 255e3–6; 257e2 и далее.

зываются предикатами, <либо фиксируют лишенность>; потому никакие отрицания не имеют отношения к описанию единого.

Итак, вот каким способом можно было бы разрешить данную апорию. Подойдем к вопросу еще и иначе. Заметим: <Платон> сперва отрицает применимость к единому всех возможных предикатов, поскольку полагает, что отрицания больше подходят единому, нежели утверждения. Тем не менее он следует исходной посылке, которая гласит, что единое существует. По ходу рассуждения в числе прочего он отверг возможность участия единого в сущности и в сущем, в высших чинах вещей, и доказал, что оно неизреченно и непознаваемо. Поэтому в заключение он отрицает законность применения к единому и апофатики [158]. Действительно, если единое неизреченно и не имеет никакого определения, то разве можно описать его — хотя бы и апофатически? Ведь любое суждение гласит: вот это свойство принадлежит вон тому. <...> Единое не может обладать и каким-либо именем, однако в апофатических суждениях должно фигурировать хоть какое-то имя. Поэтому даже отрицание неприменимо к единому: хотя оно и более достоверно, нежели утверждение, оно все же далеко от того, чтобы выразить всю простоту единого. Разумеется, вышесказанное истинно, однако единое лучше любой истины; тогда разве можно было бы сказать о нем хоть что-то истинное?

Значит, <Платон> поступает совершенно справедливо, в за- 72k
ключение отвергая и отрицания, и утверждая, что они также не способны описать единое, неизреченное и непостижимое. И не удивляйся тому, что Платон, всегда соблюдающий принцип противоречия, здесь, по сути, подразумевает равную ложность и катафатических, и апофатических суждений о едином. В самом деле, применительно к изреченному утверждение и отрицание проводят границу между истинным и ложным. Но разве относительно неизреченного может быть высказано какое-либо суждение вообще? Для меня совершенно очевидно: тот последователь Платона, который отказался от учения о едином, стоящем выше ума, поскольку был убежден в необходимости соблюдения принципа противоречия и увидел, что единое невыразимо и непроизносимо, остановился на уровне умного и на уме [159], <полагая, будто> [160] он стоит выше всех вещей. Однако, утверждая, что первой причиной является ум, он отказывается от представления о промысле, поскольку как раз промысел-то и свойствен единому, потустороннему уму, ибо он не будет своего рода мыслью, принадлежащей уму. Отвергнув промысел, он вынужден отри-

нуть и демиургию, ибо тот, кто не вершит промысел ни о чем, бесплоден. Отклоняя демиургию, он отбрасывает и гипотезу об идеях, которым демиург уподобляет свое творение; следовательно (чтобы не перечислять все моменты его учения), он упраздняет диалектику как таковую, <...>[161] внося бессмысленные новшества в унаследованную им философию. Чтобы избегнуть того же заблуждения, мы должны прийти к следующему выводу: в применении к неизреченному оба противоречащих друг другу суждения оказываются ложными, ибо они проводят грань между истинным и ложным только для изреченного; и такого предмета, для которого оба противоречащих друг другу суждения оказались бы истинными, не существует.

А вот еще и третий подход, как говорится, *третью — спасителю*[(1)]: мы полагаем, что отрицания подразумевают порождение единым того, в применении к чему утверждается наличие всех отвергаемых предикатов; мы уже не раз об этом упоминали[(2)]. Однако не думай, что единое обладает силой для порождения всех вещей: предположение о наличии у него и энергии, и сущности было отвергнуто, а ведь сила занимает промежуточное положение между ними <...>[162] Последним отрицанием при апофатическом рассмотрении единого оказывается отрицание самого отрицания. И риторический вопрос <Платона>: *«Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?»* — означает, что даже способность к порождению всех вещей, которую мы считали несомненной при апофатическом описании единого, ему не свойственна. Поэтому утверждения, что оно порождает и производит все на свет, подразумевают его аналогию с сущим, ибо лишь последнему имена всегда даются по наиболее значимым из имеющихся у него сил. Напротив, единое стоит выше всех по-
74k добных имен, поскольку оно лучше предметов, которым мы их даем. И если я должен высказать собственное мнение, то скажу: апофатические определения применимы скорее к монадам родов сущего, так как порождающие силы располагаются как раз среди них. Напротив, первое начало идет впереди любой силы, а значит, и апофатики[163].

Давайте обратим внимание еще и на четвертый способ разрешения обсуждаемой апории. Душа, совершающая восхождение к уму <...>[164], начинает движение во цвете собственных сил, но исчерпывает их все, пытаясь осуществить свой замысел.

---

(1) *Платон.* Филеб, 66d4; Государство, IX, 583b2; Письма, VII, 340a3–4; Хармид, 167a4 и др. (2) См. например: Наст. соч., 1075.17–1076.3.

Вслед за этим, двигаясь дальше, она обретает покой в едином сущем, приближается к самому единому и удостаивается единения с ним; однако она не проявляет излишней любознательности и не задается вопросами, чтó именно оно не есть или чтó оно есть. Напротив, она словно закрывает глаза, прекращает собственные действия и сливается с самим единым в одном лишь единстве. Парменид как раз и намекает на такое восхождение души и в заключение отвергает и отрицания, и рассуждение вообще, потому что хочет завершить свою беседу о едином, подчеркнув его неизреченность. В самом деле, пределом для поступательного движения оказывается остановка, а для восхождения души — покой; пределом же рассуждений о том, что нельзя выразить средствами ни одного знания, оказывается единение.

В силу всех перечисленных причин, как мне кажется, <Платон> в заключение и отвергает применимость к единому даже самой апофатики. Действительно, диалектический метод, следуя по пути отрицаний, приводит нас к тому, что лежит перед порогом единого, оставляя в стороне все низшее и благодаря его отвержению устраняя любые препятствия для созерцания единого, если, конечно, можно так выразиться. После того как мы завершили свой путь и построили все возможные отрицания, мы должны отринуть даже сам диалектический метод, поскольку он ненадежен — хотя бы потому, что в его рамках вводится представление об отрицании, при посредстве которых описать единое никоим образом нельзя. В самом деле, ум, например, теряет способность к чистому созерцанию, когда начинает размышлять о предметах, которые стоят ниже его, и то же касается души, отвлекающейся на обсуждение низшего, ибо вообще невозможно совместить совершенное созерцание с рассуждением. Последнее есть признак столкновения мысли с трудностями; вот почему природа порождает, а знание высказывает свои положения без всякого обсуждения [165]. Обсуждение имеет место только тогда, когда появляются сомнения, и потому знание в процессе обсуждения временно перестает быть самим собой. Значит, обсуждение должно быть устранено из нашей деятельности после того, как последняя благодаря ему достигнет совершенства. И точно так же в рассматриваемом случае необходимо положить конец диалектическому действию, которое представляет собой словно приуготовление к соприкосновению с единым, но не само соприкосновение с ним. А еще правильнее требовать прекращения не только диалектического действия, но даже и соприкосновения. Лишь в заключение, когда душа пройдет

весь свой путь, она сможет занять подобающее ей место подле единого. Сама сделавшись единой и единственной, она изберет для себя лишь простое единение.

76k Похоже, как раз это-то и имеет в виду Парменид, когда в заключение столь продолжительного рассуждения о едином задает обсуждаемый сейчас вопрос. И Аристотель, следуя за ним, естественно, также <переходит от>[166] природы сущего к неизреченному самому по себе; ведь при помощи данного отрицания устраняется любое отрицание вообще. И, наконец, наступает молчание, которое <Платон> понимает как завершающую стадию созерцания единого[167].

ПРИЛОЖЕНИЯ

Л. Ю. Лукомский

АФИНСКАЯ ШКОЛА НЕОПЛАТОНИЗМА И КОММЕНТАРИЙ ПРОКЛА К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА

1. Философская система Афинской школы неоплатонизма как развернутый комментарий к диалогу Платона «Парменид»

Афинская школа неоплатонизма, наследница Академии Платона, существовала в IV–VI веках нашей эры. Основателем ее был Плутарх Афинский, про которого древние авторы пишут как о том, кто восстановил догматическое, собственно-платоническое учение в Академии после долгих лет занятий скептической философией и просветительской деятельностью. Подробное рассмотрение истории Академии выходит за рамки настоящей статьи, поскольку она описана во множестве книг; мы остановимся лишь на некоторых теоретических моментах учения Афинской школы, представляющих интерес в свете предлагаемой читателям публикации сочинения одного из самых знаменитых схолархов, руководителей Академии, — Прокла.

Итак, возникновение Афинской школы, одного из последних очагов античной философской мысли (дольше нее просуществовала только неоплатоническая школа в Александрии, основанная выходцем из Афин, учеником Прокла Аммонием Гермием), связано с именем Плутарха (год его рождения неизвестен, а умер он в 432 г.; мы знаем, что род свой он возводил к историку Плутарху Херонейскому). Однако его нельзя считать создателем ее учения (основные черты которого мы опишем чуть ниже) в законченном виде. Упоминания о нем в трудах Прокла, да и других мыслителей, во-первых, не слишком многочисленны, и, во-вторых, его взгляды частенько подправляются и оспариваются, по крайней мере в частных вопросах. Например, в публикуемой работе Прокл прямо ссылается на учение Плутарха лишь один раз: когда изучает принцип соотнесения гипотез второй части диалога «Парменид» с действительными предметами (1058.21 и далее),

и то за этим следуют «мягкая» критика взглядов «дедушки» («пращура», как его называет Прокл) и изложение нового, более адекватного платонической доктрине подхода к упомянутой проблеме. Другая (хотя бы и только возможная) ссылка на Плутарха в книге — это критика представления о том, что первое и обладает, и не обладает началом, серединой и концом в скрытом и явном виде соответственно (1114.1 и далее).

Собственно говоря, редкость упоминаний о Плутархе не следует считать чем-то удивительным. До нас не дошло ни одного его сочинения, однако на основании свидетельств различных авторов мы хорошо знаем о его интересе к магии и теургии. Можно предположить, что он стал своего рода символическим отцом-основателем, старцем, освящавшим своим образом деяния учителей неоплатонической Академии. По-видимому, именно такое отношение к Плутарху демонстрирует Прокл, когда называет его «вождем нашим и наших учителей» («Комментарий к „Государству"», II, p. 64.7–8; заметим здесь противопоставление понятий «вождь» и «учитель», которые обычно в неоплатонических текстах отождествляются). Данный вывод подкрепляется тем, что деда Плутарха, Нестория, философ считает распространителем знаний, полученных им от высших существ. Впрочем, разумеется, не следует думать, что Плутарх был лишь колдуном, он, безусловно, занимался спекулятивной философией. Именно о такой его деятельности упоминает Симпликий в своем комментарии к трактату Аристотеля «О душе» (260.1).

Безусловно, создателем теоретической системы, принятой в Афинской школе следует считать не Плутарха, а его ученика Сириана, учителя Прокла. Несомненность данного факта подтверждается хотя бы статистически, если посчитать, сколько раз последний апеллирует ко взглядам своего учителя, которого он, правда, по имени в публикуемом сочинении ни разу не называет, а говорит о нем как о «вожде». Ссылкам на его учение нет числа. Заметим, что Симпликий, как правило, дает Сириану эпитет «великий», что еще раз подтверждает его первенствующую роль в формировании теоретической системы Афинской школы, а вслед за ней — и всего позднего неоплатонизма.

О Сириане мы знаем весьма немногое. Скажем, известно, что он был родом из Александрии, что отца его звали Филоксен. Он прибыл в Афины, чтобы обучаться философии, и по прошествии нескольких лет сам Плутарх назначил его руководителем школы, уйдя на покой. До нас почти не дошло сочинений Сириана — это лишь комментарии к «Метафизике» Аристотеля

и к филологическим трактатам «Περὶ στάσεων» и «Περὶ ἰδεῶν» Гермогена Тарсского, ритора времен Марка Аврелия. Известно, что его перу принадлежали комментарии к произведениям Стагирита «О небе» и «Об истолковании» и к диалогу Платона «Тимей». На фоне творческого наследия Прокла написанное Сирианом выглядит не слишком внушительно. По большей части свое учение он излагал в устной форме, в ходе бесед с учениками, которые позднее зафиксировали их содержание в виде многочисленных трактатов и комментариев к диалогам Платона и к сочинениям Аристотеля. И в первую очередь таким учеником был Прокл, воззрения которого многие исследователи, как правило, просто отождествляют с Сириановыми.

Данный подход представляется в основном верным, особенно с учетом «исключений» — случаев, когда Прокл высказывает «собственное мнение». Все такие моменты он строго оговаривает, совершая своего рода ритуал по оказанию почестей своему учителю. Однако необходимо отметить также факт, не позволяющий просто отождествить воззрения Прокла и Сириана. Дамаский, последний схоларх Академии, в своем комментарии к диалогу Платона «Парменид» неоднократно оспаривает воззрения Прокла и его способы разрешения тех или иных проблем. Более того, в «Жизни Исидора» он намекает на некие неразрешимые теоретические противоречия, имевшие место в Афинской школе, причем себя и своего учителя Исидора он считает аутентичными последователями Сириана, а Прокла — нет. Данное обстоятельство можно считать намеком на то, что воззрения Прокла и Сириана все-таки не совпадают. Тем не менее мы сосредоточим свое внимание на том общем, что известно нам из трудов Прокла и того же Дамаския, и это общее позволит нам выработать единый подход к философии Афинской школы, выявить ее специфику, абстрагируясь от разногласий между отдельными мыслителями в каких-то частных вопросах.

Итак, рассмотрим основные моменты в учении Сириана (или Прокла), которые могут представлять интерес для понимания публикуемого комментария.

Методология исследований в Афинской школе. Теология

Рассмотрение важнейших черт философии Афинской школы неоплатонизма целесообразно начать с выяснения главного пункта: является ли эта философия чем-то новым и оригинальным, или же она (как принято считать в настоящее время) пред-

ставляет собой только сумму всего сказанного в древние времена, своего рода расширенное толкование учений Платона, Аристотеля, Хрисиппа, Плотина, Ямвлиха или других; в последнем случае философы Академии оказываются лишь «систематизаторами», обобщившими сказанное до них, пусть даже в своей систематизации и прибегавшими к нетривиальным методам и подходам, таким как аллегорическое или символическое толкование. Второго мнения с той или иной долей уверенности придерживались все или почти все историки философии новейшего времени начиная с Целлера. Тем не менее противоположное представляется нам более правильным, и мы намерены показать, что, помимо заслуг в области *систематизации* ранее известного, философы школы Сириана выработали и собственную оригинальную концепцию, причем столь значительную, что можно говорить о возникновении в V веке подлинной философской *системы*, включающей в себя, как это свойственно любой *системе*, интерпретацию всех известных к тому времени *метафизических или физических фактов*. В качестве примера такой системы, относящейся к новому времени, можно привести философию Гегеля, который, кстати, в отличие от многих своих современников и позднейших философов, весьма положительно отзывался о неоплатониках (и, возможно, заимствовал у того же Прокла некоторые идеи, излагая их на современном ему языке и сопровождая примерами из области новейших достижений научной мысли). Это неудивительно, ибо он, похоже, чуть ли не единственный из занимавшихся историей философии в XIX веке, кто удосужился детально ознакомиться с произведениями Прокла, Дамаския, Симпликия и других поздних неоплатоников. Целлер, Виндельбанд и иные, говоря словами Набокова, «просто уничтожали их и шли дальше».

Любопытно, что миф о «неоригинальности» взглядов неоплатоников (причем не только философов Афинской школы, но и Плотина, Порфирия, Ямвлиха и других) изначально был создан, по-видимому, ими самими: они первые стали утверждать, что не говорят ничего нового, а лишь пытаются понять старое. Кульминация такого «старого», констатировали они,— это, разумеется, философия Платона. Тем не менее, как полагали неоплатоники, нельзя ограничиться лишь ее рассмотрением. Ученик, стремящийся ее постигнуть, по мнению Прокла («Платоновская теология», I.2), должен прежде всего пройти по пути самосовершенствования и достичь, во-первых, высшей степени добродетельной жизни (дабы не отвлекаться от постижения философ-

ской теории), во-вторых, досконально овладеть всеми возможными логическими методами (чтобы оказаться в состоянии постигнуть истину и не погрязнуть в пучине лжи, изобличению которой в первую очередь и способствует логика) и, в-третьих, быть искушенным в физических теориях. Только такой человек в состоянии заниматься постижением действительных предметов, то есть овладевать метафизической истиной. Такого рода подготовительная работа подразумевает детальное изучение всей совокупности научной литературы, и в частности логических, метафизических, этических и физических трактатов, принадлежащих перу Аристотеля и перипатетиков. Именно по этой причине философия Стагирита оказывалась своего рода «расширенным введением» в учение Платона, хотя это касалось не только ее, но и, например, сочинений Евклида, Никомаха и других авторов.

Лишь пройдя эту подготовку, ученик мог перейти к исследованию самой метафизики Платона. И здесь мы, по сути, обнаруживаем первый пункт, в котором неоплатоники Афинской школы внесли нечто новое в философию и который древние авторы не отмечали, может быть, за исключением Аристотеля, полагавшего свою «первую философию» (как он именовал то, что позднее будет названо метафизикой) божественной наукой, теологией, причем подчеркивал, что совершенства в ней может достигнуть только сам бог. Метафизика в представлении афинских неоплатоников оказывалась равной теологии или, по крайней мере, максимально приближенной к ней. Поскольку действительные предметы (то есть все, чему свойственно наличное бытие) всегда оказываются либо самими богами, либо чем-то божественным, либо тем, о чем это божественное вершит свой промысел (а предосновой промысла является знание божественного о низшем — или *предзнание* о нем, свойственное его причинам, или его *познание*), их обсуждение подразумевает необходимость каким-то образом высказаться о богах, а значит, существование теологии как теоретической дисциплины. Прокл подчеркивает, что божественное можно называть различными именами: сакральными, использующимися в жреческом служении, теми, к которым прибегают поэты в своих стихах, и, наконец, принятыми в философии. Примером именования последнего рода является, скажем, пифагорейская нумерология, когда божественное описывается при посредстве чисел, арифметических и геометрических понятий, теорем и т. д. Аналогичный статус — с точностью до принципа именования — имеет и платоническая (вернее, неоплатоническая) метафизика.

Однако все ли метафизические выкладки имеют теологический смысл? Очевидно, нет. Следовательно, необходим некий критерий, при посредстве которого можно отделит зерна от плевел, истинное от кажущегося. Неоплатоники называют его: это учение «самих богов» — «Халдейские оракулы» (якобы принадлежащие перу Зороастра; вопрос об оригинальности данного источника, разумеется, в нашем контексте неактуален), а также «теологии», то есть древнее эллинское предание, зафиксированное в трудах Орфея, Гесиода, Гомера и некоторых других авторов. Собственно, в этом мы можем обнаружить еще один пункт оригинальности учения Афинской школы. Философы были готовы взять *любую* религиозную систему и интерпретировать ее в духе собственного учения о божественном, вычленив высшего, непостижимого и сверхтрансцендентного бога и совокупность божественных чинов, эманирующих из него. Собственные признаки этих божественных чинов всегда совпадали с принятыми в их системе «предикатами», характеризующими их. Именно это делает Дамаский в заключительных главах своего трактата «О первых началах». Он рассматривает все известные в его время мифологические схемы (разумеется, исключая из их числа христианство) в контексте учения об эманации божественных родов и приписывает собственные признаки последних различным эллинским и «восточным» богам.

Разумеется, данный подход подразумевает знакомство самого Платона с теологическими схемами «древних» и то, что он разрабатывал свое учение, сознательно сообразуясь с ними. Доказательство этого занимает важное место в учении неоплатоников. Скажем, известно, что Прокл написал не дошедшие до нас «Десять книг о согласии Орфея, Пифагора и Платона с „Халдейскими оракулами"». Подобные же доказательства в его произведениях, известных нам. Так, в «Платоновской теологии» он показывает, что Платон хорошо знал о халдейских понятиях «исток», «поток», «начало» и т. д. и, именно основываясь на таком знании вырабатывал свое учение. Оставим в стороне серьезность подобных доказательств, отметим лишь их необходимость в рамках неоплатонической системы.

* * *

Возвращаясь к вопросу о методологии исследований, которая использовалась в Афинской школе, укажем еще на следующий

момент. Философия Платона, как известно, основана на диалектическом методе. Сама общеизвестность данного тезиса, похоже, подразумевает, что диалектическая работа как таковая относится к подготовительной стадии в постижении учения Платона, точнее, к исследованию ее логической составляющей. Собственно, неоплатоники это и констатировали; они практически никогда диалектикой в плане разработки ее методов напрямую не занимались (за важнейшим исключением, о котором речь пойдет чуть ниже), а лишь применяли те или иные ее известные подходы на практике. При этом диалектику они, как правило, понимали в духе VII книги «Государства» Платона — как искусство восхождения к беспредпосылочному началу и как последующее его раскрытие во все множество родов и видов действительных предметов. Диалектический метод включает четыре раздела:ористика (искусство построения определений), диаретика (искусство классификации, блестяще продемонстрированное Платоном в первой части «Софиста»), аналитика и аподиктика (искусство доказательства).

Новизна учения Афинской школы, с нашей точки зрения, состоит в модификации последнего раздела — аподиктики. При этом необходимо заметить, что форму доказательства Прокл, как правило, сводит к гипотетическому силлогизму, хотя по ходу рассмотрения каких-то предметов он, разумеется, порой прибегает и к категориальным силлогизмам (точнее, констатирует наличие таких силлогизмов в рассуждениях Платона). Разумеется, со времен Хрисиппа ничего оригинального в таком анализе текста и выделении содержащихся в нем логических выводов обнаружить невозможно. Но тем не менее оригинальное есть, и эта оригинальность состоит в придании особого статуса апофатическим и катафатическим логическим выводам, которые в стоической логике фактически не различались.

Безусловно, *апофатика* как таковая со времен Плотина (или даже с момента написания Платоном «Парменида») чем-то новым не была. Шагом вперед представляется подход, при котором апофатика и катафатика увязываются с теорией эманации. В согласии с последней любая вещь в своем развитии проходит три стадии: пребывание, выход за свои пределы и возвращение. Эманация как таковая соответствует второй стадии — выходу за свои пределы. Открытием Афинской школы было то, что выход за свои пределы может быть описан в апофатических терминах — при посредстве отрицательных определений, дающихся пребывающему. «Апофатическое *порождает* катафатическое» —

вот стержневой тезис, который обусловливает одну из главных специфических черт философии школы Сириана.

Разумеется, Плотин, когда он строил свою апофатику, имел в виду принципиально иной подход к рассматриваемым проблемам, конкретнее, он понимал апофатические определения, которые Платон дает в своих диалогах и прежде всего в «Пармениде» тем или иным предметами (самым важным из которых является единое), как описывающие сам предмет путем абстрагирования от внешнего ему. Плотин словно предлагает: давайте абстрагируемся от свойств, присущих предмету (скажем, от всех, когда речь идет о едином), тогда мы будем познавать сам предмет как таковой. Разумеется, данный подход позволяет как-то описать предмет, но описание его получается весьма скудным, и лишь прибавив экстатическую, молитвенную составляющую можно добиться, чтобы этот предмет заиграл во взоре нашей души всеми своими красками. Кроме того, подходу Плотина присущ и еще один недостаток: он, по сути, предполагает концентрацию лишь на знании, даже при том, что под знанием понимается мистическое озарение (Плотин приводит блестящий образ, нельзя отказать ему в поэтичности мышления: ум познает единое не в тот момент, когда он остается трезвым умом, но только когда он опьянеет от нектара и перестанет действовать как ум). А любое знание неполноценно, оно стоит только на девятом месте от самого предмета, который в искаженном виде предстает в нем (ибо оно принадлежит мыслящему уму, уму-как-уму, впереди которого идут ум-как-жизнь, ум-как-сущее, жизнь-как-ум, жизнь-как-жизнь, жизнь-как-сущее, сущее-как-ум, сущее-как-жизнь и, наконец, сущее-как-сущее, предмет).

В представлении философов Афинской школы апофатические определения описывают не сам предмет, а, по сути, другое ему, порождаемое им: если использовать терминологию, действующую в рамках метода выдвижения гипотез, описанного в диалоге «Парменид» (в публикуемом комментарии этот метод рассматривается в V книге), получится, что апофатические логические выводы делаются *для* предмета, но *по отношению* к другому (похожий статус свойствен и выводам по отношению к самому предмету, раз он *не* является тем или иным — таковым оказывается другое). Противостоят им катафатические логические выводы, также делающиеся для предмета по отношению к нему самому и к другому. Однако здесь предметом оказывается уже не порождающее (то есть пребывающее), а порождаемое (то есть выходящее за свои пределы). Следовательно, предметы

катафатических и апофатических логических выводов оказываются разными. В философии Платона катафатические и апофатические логические выводы могут относиться к одному и тому же предмету; это означает, что в одном смысле он будет порождающим, а в другом — порождаемым. Примером здесь может служить сущность, располагающаяся за пределами неба (из диалога «Федр»). Она бесфигурна, бесцветна и неосязаема (а значит, порождает чины, описывающиеся при посредстве предикатов «фигура», «цвет» и «соприкосновение»). Вместе с тем она познаваема, то есть умопостигаема, и в этом смысле рождена.

Нельзя не упомянуть в связи с апофатикой и еще об одном методе, к которому широко прибегали философы Афинской школы. В особенности они любили следовать ему при интерпретации не действительных предметов, а текстов. Этот метод — *аналогия*. Аналогия, как полагал Платон, есть метод, которым выносит суждения бог. Когда речь заходит о математике, аналогия предстает в виде пропорции, когда мы обращаемся к интерпретации текстов — как их аллегорическое истолкование. Образцы последнего можно встретить во всех произведениях Прокла, это касается и публикуемого комментария. Останавливаться на данном методе более подробно мы не станем, отметим лишь, что он соответствует иконическому постижению предметов, когда последние рассматриваются как парадигмы и мы познаем их на основании изображений. Изображениями же умопостигаемого и в каком-то смысле самого единого (хотя бы в том отношении, что он несет на себе некие его следы, каковыми являются определенное единое, целое, все) оказывается весь наш материальный космос. Душа же содержит в себе собственное единое, око души, при посредстве которого она способна познавать и созерцать все, и обретать единство с самим единым.

Гипотезы «Парменида» и иерархическая шкала действительных предметов

Еще одной важнейшей специфической особенностью философии Афинской школы, тесно связанной с ее общей теологической направленностью, являются структурирование всей сферы действительных предметов и соотнесение каждого из них с фиксированным местом на шкале эманации. Такая шкала, согласно воззрениям Сириана, описана Платоном в рамках второй части диалога «Парменид», когда он рассматривает гипотезы. В данной связи может возникнуть ряд вопросов, которые Прокл освещает в VI книге публикуемого комментария.

Первый вопрос касается принципа выделения гипотез, которые Платон рассматривает во второй части «Парменида», и их числа. Вплоть до XIX века никаких сомнений у исследователей не вызывал тезис, выдвинутый еще в древности, но строго доказанный как раз философами Афинской школы, что автор диалога рассматривает *девять* гипотез. Однако новейшим «достижением» историко-философской науки считается утверждение, что вторая часть «Парменида» включает в себя *восемь* гипотез. Поэтому данный вопрос заслуживает некоторого внимания.

Итак, в основу деления второй части «Парменида» на гипотезы неоплатоники положили прежде всего текстуальный принцип. Платон открывает обсуждение каждой новой гипотезы, относящейся к одной серии (то есть основанной на предположении о бытии или небытии единого), одними и теми же словами. Он пять раз повторяет слова «если единое существует» (εἰ ἕν ἐστιν, 137c4; 142b3; 155e4 — в последнем случае он еще и словно подчеркивает переход к новой гипотезе, добавив: «поговорим еще о третьем», ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν; 157b6; 159b3) и четыре — «если единое не существует» (εἰ ἓν μὴ ἔστιν, 160b7; 163c1; 164b5; 165e2–3). Таким образом, из самого текста следует, что Платон выделяет *девять* гипотез. Неоплатоники приводили и логическое (или, скорее, метафизическое) обоснование данного деления.

О едином речь может идти в трех смыслах (как о едином, стоящем выше сущего, как о едином, рядоположном сущему, и как о едином, стоящем ниже сущего), а о не-сущем — в двух (как о не-сущем в каком-то отношении, то есть как о не являющемся тем или этим, и как о вообще не существующем). Следовательно, когда обсуждается единое, то есть делаются логические выводы *для него* (существующего или нет), необходимо исследовать пять гипотез. Далее, когда производятся логические выводы *для другого* единому, следует учитывать, участвует оно в едином или нет. Поэтому нужно рассматривать еще четыре гипотезы, описывающие другое, участвующее и не участвующее в едином, которое есть и которого нет. Собственно, следуя этой логике, можно было бы производить и дальнейшее деление на гипотезы, однако пределы ему полагает текст Платона.

Затруднения в данном случае вызывает только исходная посылка: что означают слова «единое, стоящее выше сущего», «единое, занимающее равное положение с сущим» и «единое, располагающееся ниже сущего»? Наше ответ таков: мы можем понимать суждение «единое существует» в трех совершенно разных

смыслах: «единое есть единое», «единое есть сущее» и «сущее есть единое». Как раз эти смыслы Платон и разбирает в первых трех гипотезах, он прямо говорит об этом в начале второй (142с2–3). Неоплатоники же просто перетолковывают данные определения в терминах «выше» и «ниже». Впрочем, можно соотнести такое трехчленное деление смыслов слова «единое» и с принятой в Афинской школе теорией сопричастности. Всякая вещь сперва существует сама по себе (в нашем переводе мы назвали такое ее состояние «безучастное»), затем — в соотнесенности с другим, то есть как предмет участия для него (при этом она сохраняет самостоятельное бытие), и, наконец, как свойство, присущее исключительно другому. Получается, что в первой гипотезе речь идет о безучастном едином, во второй — о едином, которое участвует в сущем и само служит предметом сопричастности для него (о сохранении им собственного бытия Платон говорит, когда разделяет единое сущее на единое и сущее в 143а6–9; он подчеркивает, что дальнейшие логические выводы он будет делать только в отношении единого, входящего в состав единого сущего), а в третьей — о едином как свойстве сущего, не сохраняющем собственного своеобразия.

Главный интерес в данной связи вызывает третья гипотеза, которую в новейшее время принято включать в состав второй, не придавая значения факту, что в ее начале Платон вновь формулирует исходную посылку (εἰ ἕν ἐστιν). Вслед за ней идут слова οἷον διεληλύθαμεν («как мы рассмотрели»). Далее поясняется, *как именно* было рассмотрено единое: как многое и не-многое, как единое и не-единое, как сущее и не-сущее и т. д. Тем самым словно подводится итог двум первым гипотезам. Следовательно, если включать данную третью гипотезу в состав второй, получится, что Платон, по сути, повторяет во второй гипотезе выводы первой. Разумеется, данный подход с логической точки зрения попросту ошибочен.

Таким образом, совершенно несомненным представляется, что в диалоге «Парменид» Платон разбирает *девять* гипотез. Мы приведем только один фрагмент из рассуждений А. Ф. Лосева, апологета выделения *восьми* гипотез, дабы показать всю абсурдность такого подхода [1]. В основу данного рассмотрения положен довольно-таки странный принцип абсолютно-относительного полагания-отрицания единого. Разумеется, если бы этот принцип был верен, мы должны были бы делить вторую часть диало-

[1] См.: *Платон.* Сочинения в 3-х т. 1-е изд. М., 1970. Т. 2. С. 588–590.

га именно на восемь гипотез. Однако это, очевидно, не так. При данном подходе получается, что в первой гипотезе Платон исходит из «абсолютного полагания» единого, то есть из его единственности и отсутствия чего-либо другого, в том числе и самого бытия (Лосев прямо об этом и пишет). Однако, Платон в первой гипотезе, конечно же, не отрицает существования другого. При том, что его логические выводы производятся *для единого*, они подразумевают его соотнесенность не только с самим собой, но и с другим (таковы логические выводы о небытии единого тождественным и иным самому себе и другому, равным и неравным и т. д.), или даже лишь с другим (это касается, скажем, логических выводов о непостижимости и неизреченности единого). Соответственно, в рамках первой гипотезы существование другого отнюдь не отрицается, более того, неявно подразумевается, что оно является самим сущим, а не просто «материей» для единого (хотя в каком-то смысле сущее, раз оно есть другое, и оказывается такой «материей», в которую эманирует единое). Итак, раз обсуждаемый подход неверен в одном отношении, он оказывается неверным и в целом; его дальнейшее рассмотрение и апелляции к нему не имеют смысла.

Второй спорный вопрос касается соотнесения гипотез «Парменида» с действительными предметами. В неоплатонизме принято считать вторую часть диалога не просто упражнением в диалектике, нет, каждая гипотеза в ней посвящена описанию некоего предмета, реально существующего в универсуме (который неоплатоники называли «все», следуя в этом «Софисту» Платона). Заметим, что, согласно воззрениям Прокла, только первые пять гипотез гласят о своих предметах истину, последние же четыре приводят к абсурдным выводам, фиксирующим лишь пустую кажимость. Иного мнения придерживался Дамаский, в своем комментарии к «Пармениду» оспаривавший подход Прокла. Впрочем, не следует придавать слишком большого значения их разногласиям — оба они считали, что последние четыре гипотезы описывают *кажимость* и принципы ее функционирования, воплощающиеся в нашем мире, по мнению Платона, сущим не являющемся, а оказывающемся чем-то всегда становящимся и превращающимся в другое.

Далее, при соотнесении гипотез «Парменида» с действительными предметами, согласно воззрениям Афинской школы, нужно считать, что каждая из них посвящена *собственному* предмету; все они вместе взятые не должны описывать один и тот же предмет (хотя бы и с разных точек зрения). В свете ска-

занного данный подход представляется несомненным, ибо, если мы решим, что во всех гипотезах изучается один и тот же предмет, мы, во-первых, не сможем найти какого-либо соответствия между первой и второй частями диалога в плане используемого метода (который Платон в первой части формулирует весьма точно), поскольку из текста явствует, что гипотезы никак не могут представлять собой воплощения отдельных аспектов этого метода, и, во-вторых, будем вынуждены прийти либо к бессодержательным рассуждениям об абсолютно-относительном полагании-отрицании предмета, либо вообще к представлению, что вторая часть «Парменида» является пустым упражнением в логике, то есть манипуляцией словами, лишенными содержательного наполнения.

Итак, мы должны констатировать, что во второй части «Парменида» обсуждаются *девять* различных действительных предметов. При этом необходимо заметить, что все эти предметы являются началами. Платон рассматривает их с использованием метода, который он описывает в диалоге, исходя из предположений о бытии и небытии единого и делая выводы, следующие, не следующие и одновременно следующие и не следующие из той или иной исходной гипотезы. При желании можно проанализировать вторую часть «Парменида» с точки зрения реализации обсуждавшегося выше метода, однако результаты и так заведомо очевидны: если мы добавим логические выводы, которые Платон не указывает ввиду абсурдности их результатов, мы получим как минимум 6-членное деление *каждой* гипотезы. Собственно, именно так и разрешается третий спорный вопрос, касающийся использования метода, упражнением в котором, как подчеркивает Платон, является вся вторая часть диалога.

Прокл прямо называет предметы первых пяти гипотез (см.: Наст. соч., 1059.3 и далее). *Первая* посвящена единому, потустороннему сущности, которое есть сверхтрансцендентный бог. Заметим в данной связи, что этого бога-единое не следует считать внеипостасным (1064.21 и далее), как поступают те авторы, которые отрицают его наличное бытие (ὕπαρξις), например Ориген Платоник. Напротив, прав Плотин, называющий трансцендентное единое первой из трех начальствующих *ипостасей* (вторая и третья — это ум и душа), хотя он и заблуждается, когда пытается приписать единому способность совершать действие без сущности, точнее, доказать само его бытие энергией без сущности («Эннеады», VI.8). Единому, как и материи, не свойствен-

на сущность, оно не является сущим, однако оно наличествует, и наличие это несомненно. Важнейшим подтверждением данного тезиса является то, что единое в своем пребывании зачинает всю последовательность эманации действительных предметов. Собственно, в игнорировании особой роли наличного бытия как такового и состоит ошибка Плотина: он, по сути, отождествляет с ним энергию, хотя она оказывается лишь последней эманацией сущности, к которой непосредственно примыкает сила, способность к совершению действия, то есть к реализации энергии.

Вторая гипотеза посвящена всему божественному — таковым Сириан считал в первую очередь сферу ума, включающую и умопостигаемое, и следующее за умом, божественную сущность. Собственно, эта гипотеза является стержневой, ее понимание в Афинской школе составляет главную специфику ее философской системы. Поскольку первое единое оказывается богом-самим-по-себе, второе (единое сущее), которое, разумеется, не будучи самим единым, является многим, представляет собой совокупность божественных единиц, воплощающихся во всех вещах. Такие единицы в Академии было принято называть генадами, дабы отличать их от монад, то есть от начал любого числа — не только единичного (то есть математического числа, числа в нашем обычном на сегодня понимании), но и сущностного (описывающего определенные сущие, имеющиеся в некоем числе и образующие ту или иную совокупность). Генада, как и монада, является началом, поскольку она обусловливает существование некоей последовательности действительных предметов. Однако началом она оказывается в апофатическом смысле: она не будет ни одним из этих предметов. Сама по себе она представляет собой лишь единое, обладающее некими свойствами, единое, входящее в состав единого сущего. Каждая генада есть бог, поскольку она является *каким-то* единым, воплощающимся в том или ином предмете; например, таково единое души, открывающее для последней возможность единения с трансцендентным единым-богом.

Каждая генада может быть описана при посредстве соответствующего ей, и только ей, набора собственных признаков, которые в неоплатонической традиции было принято называть своеобразиями, а при рассмотрении соответствующей генады в рамках апофатической или катафатической теологии — предикатами (свойствами). Первое единое, естественно, такими признаками не обладает, и потому утверждается, что все предикаты приписываются ему апофатически. С генадами же они связы-

ваются катафатически. Предикаты соотносятся с ними аддитивно, они словно суммируются, и в результате, например, генада, которой свойственна тождественность, оказывается также движущейся и покоящейся, пребывающей в некоем месте и т. д. Полный набор таких предикатов мы уже перечисляли[1]; Прокл приводит их список в публикуемом комментарии (1083.8–22).

Заметим, что каждый новый вводимый предикат соответствует появлению на шкале эманации следующего божественного устроения. Вот эти устроения: умопостигаемое, умопостигаемо-умное, умное, сверхкосмическое, сверхкосмически-внутрикосмическое, внутрикосмическое (устроение небесных богов). На ступени эманации, следующей за перечисленными, стоит обожествляющаяся сущность, или существа, вошедшие в общенеоплатоническую философскую систему, как минимум, со времен Ямвлиха: ангелы (и первые среди них — архангелы), демоны, герои и чистые (божественные) души. Все боги и божественные существа получили в теории и практике неоплатонизма название *лучшие роды*.

Третья гипотеза, согласно воззрениям Афинской школы, описывает становящееся, рожденное; именно поэтому ее предмет обладает и апофатическими, и катафатическими свойствами. Конкретно таким предметом являются частные души, согласно Платону, являющиеся первыми среди рожденного. В *четвертой* рассматривается материальный эйдос (соответствующий другому, участвующему в едином), а в *пятой* — материя (или другое, не участвующее в едином).

На этом список положительных действительных предметов, перечисляемых Проклом, заканчивается. Заметим, что при таком подходе, по сути, вне шкалы начал оказывается один из важнейших компонентов, неоднократно упоминаемый философом,— природа (Прокл, по-видимому, отождествлял ее с материальным эйдосом, что не вполне законно). Не объясняется и мир отдельного, подлунный. Атомарное выносится за рамки действительных предметов. Все, не входящее в число последних, понимается как абсурдное, логические выводы о нем невозможны. С данным подходом не согласен Дамаский, в своем комментарии к «Пармениду» рассмотревший и следующие за пятой гипотезы; он соотносит их как раз с миром атомарного, основываясь, по-видимому, на анализе Платоном единого-не-сущего-в-

[1] См.: *Дамаский Диадох.* О первых началах / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2000. С. 819–829.

некотором-отношении в шестой гипотезе. Такое единое, невзирая на свое несуществование, в некотором смысле познаваемо (по крайней мере, как не-сущее, то есть не являющееся вот этим или тем); стало быть, оно обусловливает некие ложные эманацию и знание, соответствующие миру атомарного. Отошлем читателей в этой связи к опубликованному нами комментарию Дамаския к «Пармениду» [1].

Теория идей и гипотезы «Парменида»

При чтении «Парменида» может возникнуть и еще один, четвертый спорный вопрос. Если разделить диалог на три неравные части, в первой из которых Платон рассматривает идеи, во второй — метод, в котором нужно упражняться, чтобы получить возможность правильно понимать их теорию, и, наконец, в третьей — гипотезы, посвященные диалектике единого и другого, то может показаться, что эти части никак не связаны между собой. Очевидно, это не так. Мы уже упоминали, что метод, хотя применение его и не акцентируется Платоном, несомненно, используется при рассмотрении гипотез. Теперь осталось найти связь между теорией идей и гипотезами. В древности считалось несомненным, что диалог «Парменид» посвящен идеям, более того, ему был дан соответствующий подзаголовок: «Об идеях». Тем не менее прямо в основной (второй) части диалога идеи не упоминаются. Однако Платон, несомненно, имеет их в виду. Поэтому необходимо выяснить их место на шкале сущих, дабы определить, какие разбираемые во второй части предикаты их описывают.

В первую очередь следует оговорить терминологический аспект учения об идеях. Неоплатоники систематически использовали в своих сочинениях два термина: τὸ εἶδος и ἡ ἰδέα. Первый встречается несколько чаще, однако второй также применяется достаточно регулярно. Переводчики текстов Платона на русский язык считают слова «эйдос» и «идея» синонимами, не различая их смысл и передавая оба термина как «идея» или «эйдос» без всякой системы. Нам также не удалось проследить разницу между этими двумя терминами, хотя она, возможно, и имеется. Однако мы предпочитаем следовать исходному тексту: там, где у Прокла стоит ἰδέα, мы переводим «идея», там, где он пользуется словом εἶδος, мы переводим «эйдос». Собственно, име-

[1] См.: *Дамаский Диадох.* О первых началах. С. 365–751.

ется только одно важное исключение, когда в неоплатонизме мы сталкиваемся с фиксированным словоупотреблением: термин εἶδος *всегда* используется применительно к материальному эйдосу, к эйдосу в смысле Аристотеля. В русских изданиях сочинений последнего, правда, слово εἶδος переводится как «форма». Скорее всего, данную интерпретацию следует оставить на совести переводчиков, хотя нельзя не отметить некую нелогичность: когда Стагирит говорит об эйдосе и материи, получается, что он рассуждает о *форме* и материи (а слово «форма» имеет совершенно другой греческий эквивалент — ἡ μορφή), когда же его пассажи цитируются неоплатониками, получается, что он рассуждает о материальном *эйдосе.*

Собственно, место эйдосов на шкале сущих в неоплатоническом представлении можно определить достаточно точно. Во-первых, они являются чем-то божественным, а значит, описываются со второй по пятую гипотезы «Парменида». Во-вторых, они всегда оказываются парадигмами, которые воспроизводят нечто, положенное в основу; могут они одновременно выступать и как изображения, однако *только* изображениями они не будут. Следовательно, пятая гипотеза к эйдосам не имеет никакого отношения. Далее, парадигмой, в согласии с воззрениями неоплатоников, оказывается третий чин умопостигаемого, на языке «Парменида» — единое сущее, которое является бесконечным множеством, а в формулировке «Тимея» — живое-в-себе, в котором демиург усматривает те виды живых существ, которые он желает воплотить в космосе.

Итак, получается, что существуют умопостигаемые, умопостигаемо-умные, умные, сверхкосмические, космические, душевные и материальные (физические) эйдосы. Специфика эйдетического устроения как такового определяется при посредстве предикатов «подобие» и «неподобие», однако в качестве причин они существуют и в умопостигаемом. Эйдосы оказываются одной из ипостасей генад в плане парадигматического своеобразия. Таково краткое неоплатоническое решение, которое Прокл в публикуемом комментарии трактует весьма пространно. Он посвящает идеям книги II–IV, в которых они рассматриваются весьма детально.

Остается выяснить только еще один, п я т ы й с п о р н ы й в о п р о с. Можно ли всерьез говорить о дуализме вещей и идей? О существовании отдельного «мира идей»? По нашему мнению, никоим образом нельзя. Мир (то есть все, единое сущее, предстающее в виде всех вещей вместе взятых) един, ибо он есть

единое, обладающее свойствами. Эйдосы, эйдетическое соответствует лишь отдельным ступеням эманации этих вещей. Все во всем и каждое есть все и все есть каждое — такого мнения придерживался Плотин, и мы вслед за другими неоплатониками с ним вполне солидарны. Дуализм не приветствовался в платонизме вообще. Даже проблема существования зла решалась крайне специфическим способом: зло внеэйдетично и внебожественно (а значит, оно относится к вещам, описываемым в четырех последних гипотезах «Парменида»). Следовательно, зло есть ложь — но такая, которая существует *подле* истины и подражает ей; вот общий смысл теории зла как псевдоипостаси, принадлежащей Проклу. Разумеется, лишь недоумение может вызвать учение, в согласии с которым в античности вообще и в неоплатонизме в частности считалось, что зло есть отсутствие добра. Зло не есть лишенность, которую и следует понимать как отсутствие, оно есть кажимость и ложность.

2. *Интерпретация диалога «Парменид» в платонической традиции*

Диалог «Парменид» всегда занимал почетное место в философских построениях последователей Платона, а также всех мыслителей, пытавшихся как-то интерпретировать платоновское учение. Однако трактовка этого диалога с течением времени претерпела значительные изменения. Прокл в своем комментарии (630.15–645.8) описывает взгляды своих предшественников на указанный диалог. Одни подходы он решительно отвергает, а другие в той или иной степени принимает, хотя и со значительными поправками, обусловленными пониманием «Парменида», сложившимся в Афинской школе.

Итак, мыслители, придерживавшиеся первого по времени подхода, утверждали, что диалог «Парменид» — логическое сочинение, посвященное либо опровержению воззрений Зенона (точно так же как целью диалога «Теэтет» является критика учения Протагора), либо упражнению в диалектике, которое направлено на обучение и воспитание слушателей. Вторая точка зрения (если обратиться к известным нам источникам) зафиксирована в каталоге диалогов Платона, принадлежащем Фрасилу [1], а также в сочинениях Альбина («Введение в философию Платона», 3; «Учебник платоновской философии», 6). Что же касается

[1] См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, III.58.

первой, то авторы, стоящие на данных позициях, нам неизвестны, однако, если вспомнить, что Прокл ссылается на диалог «Теэтет», со значительной долей вероятности можно предположить, что он имеет в виду мыслителей времен Новой Академии, придерживавшихся скептических воззрений (поскольку именно диалог «Теэтет» они считали образцом скептической теории познания). Тем не менее очевидно, что никаких комментариев к «Пармениду» академики не писали.

С восстановлением в платоновской школе догматизма Антиохом интерпретация «Парменида» претерпела значительные изменения. Например, содержание первой части диалога стало рассматриваться не как критика теории идей, а как ее детальная проработка, предусматривающая избавление от излишне наивного ее понимания. Что же касается второй части, то она по-прежнему считалась логическим упражнением, и в основу данного представления полагалась исходная посылка, выдвинутая Парменидом в диалоге (что нужно должным образом поупражняться в методе на конкретных примерах, дабы в должной мере освоить диалектику). Следуя данному подходу, Альбин, например, находит в этой второй части примеры различных фигур Аристотелевых категориальных силлогизмов.

Перемены в подходе к интерпретации второй части «Парменида» наметилось во времена среднего платонизма. Хотя невозможно обнаружить ни одного письменного·свидетельства, относящегося к этой эпохе, о существовании мнения, что эта часть диалога содержит какое-либо позитивное метафизическое учение, тем не менее, если учесть общую тенденцию развития платонической теории, можно предположить, что были философы, именно так и считавшие. Косвенным подтверждением может служить учение неопифагорейца Модерата (жившего в эпоху среднего платонизма и, очевидно, заимствовавшего какие-то положения у своих современников или, по крайней мере, полемизировавшего с ними). Доддс в своей статье «The „Parmenides" of Plato and the Origin of the Neoplatonic One» показывает, что его воззрения были во многом основаны именно на метафизической интерпретации второй части «Парменида». Действительно, Модерат утверждает, что Платон, следуя пифагорейской доктрине, доказывает, что единое стоит выше бытия, что за ним идет подлинное сущее и умопостигаемое, а на третьем месте располагается душа. Доддс констатирует, что такой подход едва ли мог бы вытекать из интерпретации пассажа из II письма Платона (312e1 и далее), посвященного трем царям, и что его источником, ско-

рее, является метафизическое понимание первых трех гипотез «Парменида».

Заметим, что автора-платоника, вдохновившего Модерата на такую интерпретацию, назвать невозможно; ясно только, что это не были ни Нумений, ни Аммоний Саккас, ни Фрасилл, ибо, согласно свидетельству Порфирия («Жизни Плотина», 20), взгляды их весьма отличались от воззрений Плотина, а учение этого платоника, очевидно, было близко ему. Тем не менее о существовании неизвестного нам автора эпохи среднего платонизма, придерживавшегося подобных взглядов, можно говорить достаточно уверенно. Действительно, как утверждает Прокл в публикуемом сочинении (635.31–638.2), мыслитель, впервые продемонстрировавший «метафизическое» понимание второй части «Парменида», считал ее предметом сущее, и того же мнения придерживался исторический Парменид. Сторонником такого подхода, разумеется, не мог быть ни один мыслитель, живший после Плотина. Этим автором не может быть и Ориген Платоник, чьи воззрения нам хорошо известны; его учение не имеет ничего общего с описанным.

Первым платоником, оставившим разработанную схему собственно-метафизической интерпретации второй части «Парменида», был Плотин. Именно ему принадлежит исходная формулировка неоплатонического учения о первом едином и о едином сущем. Разумеется, он не написал комментария к этому диалогу, однако многие его суждения по поводу тех или иных положений второй части «Парменида» оставили значительный след в истории неоплатонизма; в особенности это касается интерпретации первых трех гипотез: Плотин считал, что они посвящены единому, уму и душе. Не оставил комментария к «Пармениду» и ученик Плотина Амелий, который, как нам известно из публикуемого труда Прокла, широко полемизировавшего с ним (1052.31–1053.35 и др.), также интерпретировал гипотезы этого диалога и соотносил их с действительными предметами.

Первые известные нам хотя бы во фрагментах специально написанные комментарии к «Пармениду» принадлежат Порфирию и Ямвлиху. Первый, по-видимому, является автором известного комментария, который в XIX веке считался анонимным («Анонимный туринский комментарий»); такую идентификацию провел Пьер Адо, проследивший параллели между встречающимися в трудах Прокла и Симпликия ссылками на суждения Порфирия и ходом мысли в этом комментарии. Комментарий Ямвлиха известен нам лишь по фрагментам, встреча-

ющимся в сочинениях Прокла, Дамаския и Симпликия, однако на их основании можно сделать вывод, что Халкидец первый сформулировал принципиальные положения, заложившие основы интерпретации «Парменида» в позднем неоплатонизме.

В учении Афинской школы, как мы показали выше, метафизическая интерпретация «Парменида» заняла главное место. Тем не менее ни Плутарх, ни Сириан комментариев к этому диалогу не написали. Однако Прокл при написании своего комментария к нему вдохновлялся именно беседами с этими философами, и учение Сириана в первую очередь послужило основой для его работы. Другим важнейшим источником сведений о воззрениях Сириана служит «Комментарий к „Пармениду"», принадлежащий перу Дамаския, ранее считавшийся второй частью его трактата «О первых началах», однако благодаря Вестеринку идентифицированный как самостоятельное произведение, не связанное с этим трактатом.

3. Место «Комментария к „Пармениду"» среди работ Прокла

Мы знаем (или думаем, что знаем) от Марина, биографа Прокла («Жизнь Прокла», 13), что в возрасте 28 лет (то есть в 440 г. н. э.), Прокл составил «среди многих других трактатов» свой «Комментарий к „Тимею"». Был ли Сириан жив в это время, в точности неизвестно. Годом его смерти обычно считается 437, но тому нет неопровержимых свидетельств. Прокл в «Комментарии к „Тимею"» описывает его воззрения обычно в прошедшем времени («мой учитель обычно *говорил...*», «подход моего учителя *был...*»). Это просто может означать, что Прокл ссылается на те или иные тезисы Сириана, выдвинутые им на своих семинарах, но в целом представляется более вероятным, что философ начал издавать свои комментарии только после смерти учителя.

В «Комментарии к „Тимею"» Прокл, похоже, упоминает о нескольких своих предыдущих работах. В I, р. 45.8 он, видимо, ссылается на «Комментарий к „Кратилу"» (в том его виде, в каком он дошел до нас), где подобное же, но более полное обсуждение роли демиургического ума во вселенной проводилось в главе 99 (р. 48.13–51.13 Pasquali), но с полной уверенностью факта написания этих двух комментариев именно в таком порядке утверждать нельзя. Более ясную отсылку Прокл дает на свой «Комментарий к „Филебу"» (ныне утраченный) в I, р. 385.9. Мы также слышим о семинарах, посвященных «Федру» (III, р. 295.4),

которые могли бы быть не больше чем устными лекциями, однако содержание их, похоже, было записано; более того, мы знаем из других сочинений философа (например, из «Комментария к „Пармениду"», 1128.37), что его перу принадлежал комментарий к этому диалогу.

Таковы свидетельства, что «Комментарий к „Тимею"», хотя это относительно ранняя работа Прокла, ни в коем случае не является его первым сочинением (если, конечно, не считать приведенные ссылки более поздними редакционными вставками). Тем не менее данный комментарий, конечно, значительно более ранняя работа, нежели «Комментарий к „Пармениду"». Впрочем, в «Комментарии к „Тимею"» есть любопытная ссылка (III, p. 12.27–30), которая выглядит как указание, что Прокл планировал написать «Комментарий к „Пармениду"», однако там не присутствует какого-либо упоминания о том, как скоро этот проект предполагалось реализовать.

Признаком, указывающим, что эти два комментария разделяют немало лет, можно считать встречающиеся в ряде мест в «Комментарии к „Пармениду"» попутные замечания, в которых просматривается своего рода «патерналистский» тон человека средних лет. На этом основании можно предположить, что автору значительно больше двадцати восьми лет. В «Комментарии к „Пармениду"» мы можем обнаружить ряд вероятных ссылок на «Комментарий к „Тимею"» (812.25 — на II, p. 43.27 и далее; 925.20 — на III, p. 21.62 и далее; 1174.25 — на III, p. 135.21 и далее или на p. 160.6 и далее), на «Комментарий к „Софисту"» (774.24–25), на «Комментарий к „Федру"» (950.1; 1128.37) и (предположительно) на «Комментарий к „Государству"» (42k.20). Ссылается Прокл и на свои трактаты «Первоосновы теологии» (например, 1147.41) и «Об ипостасях зла» (829.28). Что же касается «Комментария к „Алкивиаду I"», то положение с ними не вполне ясно. «Комментарий к „Государству"» содержит достоверные ссылки на «Комментарий к „Тимею"» (в III, p. 20.10 и p. 335.20 — последняя на утраченную часть); в I, p. 37.23, как указано в схолии, Прокл ссылается на трактат «Об ипостасях зла» и на утраченные комментарии к речи Диотимы в «Пире», к «Теэтету» и к «Эннеадам» Плотина. Впрочем, схолиаст, вероятно, имеет в виду просто параллельные пассажи и не придает значения их хронологическому порядку.

«Комментарий к „Алкивиаду I"» не содержит ясных ссылок на другие работы, но в одном отношении он ближе к «Комментарию к „Пармениду"», нежели к «Комментарию к „Тимею"».

По каким-то причинам в публикуемом сочинении Прокл избегает называть имена предшественников, мнение которых он рассматривает, за исключением Сириана, и даже тот упоминается лишь описательно (как «наш учитель» или «наш вождь»). Все остальные — это просто «одни» и «другие». Напротив, в «Комментарии к „Тимею"» Прокл прямо ссылается на учения Порфирия и Ямвлиха, а также на мнения Плотина и Амелия, как иногда и на взгляды платоников или близких к платонизму мыслителей — Альбина, Плутарха Херонейского, Аттика, Нумения или Севера; всех этих авторов он называет по имени. В «Комментарии к „Алкивиаду I"» Прокл явно упоминает только Ямвлиха (6 раз) и Сириана (однажды); один раз он цитирует пассаж из «Эннеад» Плотина. Подобное положение дел, возможно, обусловлено малым числом предшествующих комментариев к «Алкивиаду I», однако метод построения ссылок там больше похож на используемый в «Комментарии к „Пармениду"», ко времени написания которого Прокл, похоже, пришел к выводу, что называть по имени критикуемых комментаторов некорректно. Если бы мы имели перед собой его утраченные комментарии к «Филебу», «Теэтету» и «Софисту», мы могли бы проследить различные стадии развития этой тенденции, но поскольку их в нашем распоряжении нет, мы должны лишь обратить внимание на разительный контраст между его практикой ссылок в «Комментарии к „Тимею"» и в «Комментарии к „Пармениду"».

По-видимому, «Комментарий к „Пармениду"» — относительно позднее сочинение Прокла. Доказательств тому немало. Во-первых, философ посвятил его Асклепиодоту (618.18), по общему признанию, одному из своих старших учеников, который сам был учителем младшего ученика Прокла Исидора[1], оставаясь при этом учеником Прокла. Во-вторых, философ делает целый ряд замечаний по поводу надлежащего отношения учеников к учителям и молодежи к пожилым, который невозможен для юного ученого, однако вполне естествен для известного профессора средних лет (695.26 и далее; 697.23 и далее; 701.15 и далее; 722.15 и далее; проповедь относительно природы идеального студента в книге IV, 926-927).

Однако точное хронологическое положение «Комментария к „Пармениду"» среди работ Прокла не имеет большого значения, поскольку признаков какого-либо развития его философии во всех его известных работах не слишком много. Напри-

[1] См.: *Дамаский.* Жизнь Исидора, 156.4 Zintzen.

мер, можно принять вывод Доддса, что «Первоосновы теологии» являются ранним сочинением Прокла (в «Комментарии к „Тимею"», III, p. 195.27 и далее, философ, похоже, ссылается на это произведение, в числе других цитируя § 67 и далее) и что «Платоновская теология» — поздний трактат (в нем философ много раз ссылается на «Комментарий к „Пармениду"», например, III, p. 61.17; p. 83.9 и т. д.), но разница во времени написания между этими двумя произведениями весьма невелика.

Можно обратить внимание на некоторое развитие учения о делении умопостигаемого мира. Например, умопостигаемо-умное устроение, которое упоминается во всех комментариях Прокла, так же как и в «Платоновской теологии», никак не рассматривается в «Первоосновах теологии», не производится там и деления на подчиненные триады в рамках триады «бытие—жизнь—ум». Но так как оба эти нововведения Прокл приписывает Ямвлиху («Комментарий к „Тимею"» I, p. 308.18 и далее), едва ли следует утверждать, что они не были частью философской системы Прокла во время написания «Первооснов теологии». Более вероятно, что он не чувствовал необходимости упоминать эти разработки в трактате о первоосновах, хотя, как отмечает Доддс, отсутствие рассмотрения всего умопостигаемо-умного устроения трудно объяснить. Однако о нем с уверенностью говорится в «Комментарии к „Тимею"», который, как мы знаем, является ранней работой Прокла.

Для Прокла «Тимей» и «Парменид» были двумя образцовыми диалогами, воплотившими в себе высшие достижения всего платонизма («Комментарий к „Тимею"», I, p. 54.14). Учение, изложенное в этих диалогах было результатом развития теории Платона в серии из десяти диалогов, начинающейся с «Алкивиада I» (см.: «Комментарий к „Алкивиаду I"», 11.11) и продолжающейся в виде «Горгия», «Федона», «Кратила», «Теэтета», «Софиста», «Политика», «Федра», «Пира» и «Филеба»; эти диалоги выстроены согласно их σκοπός, предмету рассмотрения. Цель Платона состояла в формировании полного курса по всем областям философии — начиная с человеческого знания о самом себе («Алкивиад I») и заканчивая знанием о благе («Филеб»).

Данная схема принадлежит Ямвлиху, и Прокл это охотно признает. Возможно, перечисленные диалоги входили в обычный курс обучения в платонической школе начиная с времени Халкидца. Тот факт, что диалоги Платона выстроены именно в таком порядке, отнюдь не вынуждает Прокла писать свои комментарии в приведенной последовательности, хотя такая после-

довательность, возможно, до некоторой степени и детерминировала его деятельность.

Таким образом, есть все признаки того, что «Комментарий к „Пармениду"» является работой, которую Прокл написал в зрелом возрасте, и что это его сочинение представляет собой высшее достижение философа в жанре комментария и выражает наиболее развитую стадию его научной карьеры. Он явно не торопится в решении поставленной перед собой задачи комментирования диалога, который, по его собственным оценкам, содержал боговдохновенное учение Платона о высших предметах. Насколько он был удовлетворен результатом, мы не знаем. Как утверждает Марин («Жизнь Прокла», 38), самому Проклу больше всего нравились комментарии к «Тимею» и «Теэтету». О «Комментарии к „Пармениду"» нет даже упоминания. Конечно, «Комментарий к „Тимею"» легче для чтения, однако в публикуемом комментарии излагается весьма разработанное учение, претендующее на статус умозрительной философской системы, и описывается подлинный проект исследования умопостигаемого, следующий тексту «Парменида», что делает «Комментарий к „Пармениду"» по определению более значимым.

Причиной нежелания Прокла привлекать особое внимание к «Комментарию к „Пармениду"» могло бы, конечно, быть то, что фактически очень немногое из сказанного в нем является его собственным достижением. Основная схема интерпретации гипотез, в частности первой и второй, принадлежит Сириану, и то же касается толкования аргументов в первой части диалога. Но «Комментарий к „Тимею"», похоже, также полностью базируется на учении Сириана, так что подобное решение проблемы едва ли будет подходящим.

4. Проблема завершенности «Комментария к „Пармениду"»

Заключительный вопрос, требующий обсуждения,— это то, насколько далеко по тексту диалога заходит комментарий Прокла. Дошедшая до нас его часть простирается только до конца первой гипотезы, то есть охватывает менее половины всего диалога, и это уже огромная работа. Раймонд Клибанский, сообщая о своем открытии латинского перевода Мёрбеке, утверждал, что конец первой гипотезы и есть та точка диалога, до которой дошел Прокл. Но подобный подход следует отвергнуть не только на основании ссылок на предстоящее обсуждение второй гипотезы в тексте «Комментария к „Пармениду"» (например, 725.1–2;

733.31; 1137.6–7; 1175.30–31; 1191.14–15), которое, конечно, могло бы остаться незавершенным, но и тот факт, что комментарий Дамаския к «Пармениду» (ранее включавшийся в состав его трактата «О первых началах»; самостоятельность этого сочинения, как мы уже упоминали, была доказана Вестеринком) написан во многом как полемическое сочинение, направленное против комментария Прокла, и этот комментарий доходит до конца диалога, причем в нем философ постоянно ссылается на взгляды Прокла (обычно называя его просто «он»).

Более того, в заключительной фразе сочинения Дамаския (по общему признанию, написанной не им самим), сказано, что его книга связана с «Комментарием к этому диалогу *философа* (то есть Прокла — таково было его прозвище)», и это вполне верно, если учесть ее содержание. Клибанский вынужден утверждать, что Дамаский на самом деле полемизирует со взглядами Прокла, высказанными в «Платоновской теологии». Конечно, философ в последнем сочинении неоднократно затрагивает те же самые вопросы, что и в «Комментарии к „Пармениду"», однако свидетельством различия в содержании этих двух работ может быть то, что Дамаский неоднократно противопоставлял подходы Прокла к решению одной и той же проблемы в «Комментарии к „Пармениду"» и в «Платоновской теологии» (см., например: II, p. 96.13–19 Ruelle) и предпочитал отнюдь не сказанное в последнем трактате. Таким образом, по нашему мнению, «Платоновская теология» никоим образом не может являться источником его ссылок.

«Комментарий к „Пармениду"» в полном виде, должно быть, действительно был огромнейшей книгой. Поэтому неудивительно, что он разделил судьбу других произведений Прокла («Комментарий к „Тимею"», «Комментарий к „Алкивиаду I"» и «Платоновской теологии») и был обрезан, возможно, перегруженным переписчиком. Сущность взглядов философа в не дошедшей до нас части диалога с большой степенью уверенности может быть восстановлена на основании текста «Платоновской теологии» и комментария Дамаския к «Пармениду». Отметим в заключение, что приводимый Клибанским аргумент, касающийся того, что в греческих рукописях и в переводе Мёрбеке упоминается лишь семь книг «Комментария», не может служить свидетельством неоконченности произведения Прокла, поскольку оно вполне могло быть «урезано» на самых ранних стадиях возникновения рукописной традиции, а упоминание о числе книг добавлено позднее.

5. «Сорок логосов» Зенона в «Комментарии к „Пармениду"»

Прокл в своем комментарии неоднократно ссылается на те или иные рассуждения Зенона. По большей части такие ссылки, разумеется, апеллируют к сказанному в «Пармениде». Однако в некоторых местах в публикуемом тексте речь идет о положениях, приписываемых Зенону, вывод о которых никак не следует из текста Платона. Ниже мы перечислим их.

1. Когда Прокл описывает чтение Зеноном своего трактата, посвященного доказательству, что сущее не может быть многим, не участвующим в едином, пересказывая содержание этого трактата в столбцах 619.30–620.3, он упоминает, что из гипотезы о бытии сущего лишь многим следует вывод, что тогда любая вещь является не только подобной и неподобной в одном и том же отношении (о чем говорит Платон), но и равной и неравной (ἴσον καὶ ἄνισον). Вторая часть данного вывода в тексте «Парменида» никак не представлена, хотя к ней и можно было бы прийти, проведя длительные рассуждения.

2. В столбце 684.21–26 Прокл, комментируя описание Платоном внешнего облика Зенона, говорит, что тот был «приятный и длинный» не только в отношении своих физических данных, но и в речах, ибо он развернул весьма сжатое изложение Парменида в виде огромного множества рассуждений (εἰς παμμήκεις λόγους ἐκτείνων). Разумеется, данное указание никак не вытекает из текста комментируемого диалога, более того, дающееся определение παμμήκης весьма экспрессивно и явно выражает впечатление Прокла от чтения сочинения самого Зенона.

3. В столбце 694.23 и далее Прокл, обсуждая вопросы, которые Сократ задает Зенону, говорит так, словно имеет текст трактата последнего перед глазами. Он утверждает, что тот представил на суд слушателей *сорок рассуждений*, и Сократ знает весь логический вывод в целом (696.8–9); кроме того, Зенон каждый из моментов этого логического вывода обсуждает множеством способов (696.16–18). Разумеется, последние замечания можно было бы вывести и из обсуждения книги Зенона в диалоге «Парменид», однако больше похоже, что здесь текст диалога сравнивается с каким-то другим сочинением. Больше того, можно сделать еще и следующее замечание: Прокл является первым по времени автором, который говорит о *сорока* рассуждениях Зенона, однако Элий, комментатор VI века, также называет это число, при этом никак не упоминая о сочинении Прокла, что может означать использование им какого-то иного источника.

4. В столбце 696.28–29 упоминается не только обсуждающееся в диалоге, но и «все остальные» рассуждения Зенона.

5. Еще более важный пассаж, в котором аргументация Зенона против существования многого, не участвующего в едином, никак не представлена в тексте «Парменида», мы встречаем во II книге (725.22–39). Прокл здесь указывает, что такое многое является подобным и неподобным, поскольку предметы, непричастные единому и тождественному, оказываются неподобными, но хотя бы в силу данного неучастия они должны быть подобными друг другу. Разумеется, терминология, к которой прибегает философ, не является архаичной (хотя бы постольку, поскольку он упоминает о сопричастности) и едва ли использовалась Зеноном, однако само рассуждение, по сути, могло бы принадлежать ему (если вывести за его рамки отголоски позднейшей платонической и перипатетической логики предицирования).

6. В столбцах 760.27–761.3, представляющих собой комментарий к «Пармениду», 129b6–8, Прокл обсуждает тезис, что множество, не причастное единому, должно быть одновременно единым и многим. Множество, не участвующее в генаде, оказывается простым многим, однако, хотя бы в силу непричастности единому, оно имеет нечто общее и вследствие этого причастно единому. Если вновь абстрагироваться от терминологии, можно приписать данный логический вывод Зенону; однако в тексте диалога он никак не представлен.

7. В столбцах 769.23–770.1, комментируя упоминание о покое и движении («Парменид», 129c1), Прокл приводит похожее доказательство, что многое, не участвующее в едином, будет покоиться и двигаться в одном и том же отношении. Как непричастное единому, оно не находится в одном и том же месте или состоянии и потому не покоится, а движется; однако раз оно не участвует в едином, оно обладает чем-то общим и потому в каком-то смысле покоится. К данному пассажу относятся те же выводы, что и к двум предыдущим.

8. В столбце 862.26–34, комментируя аналогию, которую Сократ пытается провести между эйдосами и днем («Парменид», 131b3–6), Прокл прямо утверждает, будто тот заимствовал данный пример из книги Зенона, который якобы упоминал о белизне, одной и той же и для нас, и для антиподов, причем и ночью, и днем. Разумеется, в тексте диалога данный пример не упоминается. Однако он вполне мог бы принадлежать досократику Зенону, не испытавшему на себе всех прелестей позднейшей логики предицирования.

9. В столбце 1024.12–13 Прокл упоминает, что одни рассуждения Зенон называл истинными, а другие — полезными. Свидетельства этому в диалоге мы не обнаруживаем и, значит, можем предположить, что Прокл заимствовал его из сочинения, приписываемого Зенону и озаглавленного «Сорок логосов». Впрочем, исторический Зенон едва ли мог именно так делить свои рассуждения — уж больно такое деление напоминает различение эзотерического и экзотерического, которое, безусловно, было достоянием других времен и других школ. Поэтому, даже если такую книгу Прокл перед собой и имел, вряд ли она была аутентичной, принадлежавшей перу самого Зенона.

Таким образом, суммируя сказанное, можно сделать вывод, что Прокл ряд положений, приписываемых им Зенону, заимствовал из некоего неизвестного нам источника, по-видимому, озаглавленного «Сорок логосов». Скорее всего, тот же самый источник цитировал век спустя и Симпликий в своем «Комментарии к „Физике"». Подтверждением этому может служить, например, упоминание им о рассуждении Зенона, что многое, не причастное единому, окажется одновременно бо́льшим и меньшим (а великость и малость зависят от равенства и неравенства, о которых говорит Прокл), а также ограниченным пределом и беспредельным. Отметим, что Симпликий пользуется неоплатонической терминологией, которая, однако, не повторяет Проклову, что позволяет предположить независимость его суждений от «Комментария к „Пармениду"».

Разумеется, данный источник вряд ли мог принадлежать самому Зенону. И дело тут даже не в том, что последнего от Прокла и Симпликия отделяет более тысячи лет, на протяжении которых ни одного упоминания о «Сорока логосов» мы не встречаем. Сомнения вызывает выдержанность в неоплатоническом (или, по крайней мере, в позднеплатоническом) духе самих рассуждений, по сути, воспроизводящих аргументацию Платона во второй части «Парменида», причем учитывающих ее платоническую метафизическую интерпретацию. Следовательно, апокрифичность «Сорока логосов» можно считать несомненной, причем подлинного автора этой книги установить невозможно. Тем не менее столь же несомненно, что данная книга существовала и в основу написанного в ней были положены исконные рассуждения Зенона.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод комментария Прокла к диалогу Платона «Парменид» выполнен по изданию: Procli Commentarium in Platonis Parmenidem // Procli Opera Inedita / Ed. Victor Cousin. Paris, 1864. P. 617–1258 (ссылки на это издание мы даем как «Кузен»). Данное издание текста не вполне удовлетворительно, однако за отсутствием современного критического издания (насколько нам известно, оно находится в стадии подготовки, был получен грант, подразумевавший публикацию в парижском издательстве «Les belles lettres», однако дальнейших сведений о нем мы не имеем) приходится довольствоваться им, справляясь в трудных местах с латинским переводом (ссылки на него мы даем по фамилии переводчика как «Мёрбеке»). Перевод латинского фрагмента книги VII выполнен по изданию: Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke / Ed. R. Klibansky, L. Labowsky. London, 1953. Reprinted 1973. (Plato Latinus III). Ссылаемся на это издание мы как «Клибанский»).

Перевод сверен с недавним переводом на английский язык: Proclus' Commentary on Plato's Parmenides / Transl. by G. R. Morrow and J. M. Dillon. Introd. and notes by J. M. Dillon. Princeton [NJ]: Princeton Univ. Press, 1987. Reprinted 1992 (ссылки — «Диллон»). Ряд конъектур к греческому тексту был предложен в издании «Платоновской теологии» (издательство «Les belles lettres», Париж, 1968–1997) профессором университета Буффало Л. Г. Вестеринком (мы ссылаемся на них как «Вестеринк») и профессором Саффреем из Сорбонны («Саффрей»). На аналогичные конъектуры, принадлежащие Т. Тейлору (английскому платонику XIX века, переведшему на английский язык «Тимей» Платона и значительную часть «Комментария к „Тимею"» Прокла) и заимствованные из его перевода «Парменида», в комментариях которого мы часто встречаем цитаты из публикуемого комментария, мы ссылаемся как «Тейлор».

В настоящем издании в угловые скобки (< >) заключен текст, отсутствующий в рукописях и вставленный издателями или переводчиком по смыслу или для восполнения лакун. Невосполнимые лакуны отмечаются знаком <. . .>. В прямых квадратных скобках ([ ]) приводится текст, в рукописях присутствующий, но по каким-либо причинам исключенный. В курсивных квадратных скобках (*[ ]*) дана нумерация логических разделов и помечены делаемые выводы. Двумя знаками † помечены фрагменты, текстология которых несомненна, но смысл неясен. Пагинация выполнена в соответствии с изданием Кузена (для части, сохранившейся на греческом языке) или Клибанского (для части, сохранившейся в латинском переводе; в последнем случае номера страниц помечены буквой k). Заголовки разделов, отсутствующие в тестве, даны переводчиком; он в основном соответствуют изданию Диллона.

Примечания к трактату делятся на две части. Первая — ссылки на сочинения, прямо или косвенно цитируемые Проклом; они оформлены как подстрочные, помещены в нижней части страницы и помечены цифрами в круглых скобках. Когда Прокл прямо цитирует сочинения других авторов, эти цитаты мы выделяем курсивом. Вторая — экзегетические комментарии, ссылки на них даются цифрами без скобок. Комментарий к каждой книге предваряется преамбулой, в которой приводится абрис ее содержания. Перевод цитат в тех случаях, когда это не оговорено, принадлежит переводчику.

Книга первая

Книга I «Комментария к „Пармениду"» более чем на треть представляет собой общее введение к рассматриваемому диалогу и только последние 62 столбца [1] составляет комментарий как таковой. Нетрудно заметить: трем страницам текста Платона (126a–128e) Прокл посвятил 104 столбца, что говорит не столько о тщательности его работы, сколько выражает известную ритуализированность жанра, в котором написано публикуемое сочинение. Следуя за Проклом, мы сперва обсудим общее введение, а затем — детали комментария к первым леммам диалога, которые могут представлять интерес.

Во введении Прокл следует тому же общему плану, которого он придерживается в ряде других своих работ данного жанра (комментарии к диалогам Платона «Алкивиад I», «Государство» и «Тимей»). Основы этого плана, по-видимому, были заложены комментаторами эпохи среднего платонизма, а затем развиты Порфирием и Ямвлихом. Однако полностью такой план изучения диалогов Платона был сформулирован в Афинской школе неоплатонизма; его окончательная формулировка, вероятно, принадлежит Сириану. Сам Прокл, по всей видимости, является автором трактата о предметной структуре диалогов Платона, на который он ссылается в «Комментарии к „Алкивиаду I"»:

> Как мы сказали в другом своем сочинении, посвященном диалогам, каждый из них должен содержать в себе все то же, что встречается среди всех вещей; и что-то в нем должно занимать положение, аналогичное благу, что-то — такое же, как ум, что-то — как душа, что-то — как эйдос, а что-то — как сама положенная в основу природа (10.3–7).

Этот подход был формализован в анонимных «Пролегоменах к Платоновской философии», написанных автором, принадлежавшим к Александрийской школе неоплатонизма VI века, но испытавшим значительное влияние Прокла:

> Поскольку мы уже знаем, что диалог — это космос, а космос — это диалог, то, как мы увидим, и составных частей у диалога столько же, сколько и у космоса. Что до целого космоса, то он состоит из материи, формы, природы, которая вводит форму в материю, души, ума и божества. В диалоге же материи соответствуют действующие лица, а также время и место, в котором Платон эти диалоги написал [2].

---

[1] Здесь и далее под «столбцами» мы понимаем колонки в книге Кузена. Ниже мы, как правило, будем приводить только номера столбцов и строк в них, опуская наименование пагинации «столбец».

[2] Анонимные пролегомены к платоновской философии / Пер. Т. Ю. Бородай, А. А. Пичхадзе // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 492.

Автор подчеркивает, что ни в одной из этих областей выбор Платона не был произвольным, он всегда ориентировался на отыскание философской истины. Далее он продолжает:

> Форме же соответствует стиль (χαρακτήρ). Стиль бывает возвышенным (ἁδρός), простым (ἰσχνός) или смешанным, причем смешанный стиль бывает результатом слияния (κρᾶσις) или чередования (παράθεσις) двух первых. Платон использует возвышенный стиль в теологических диалогах, а простой — во всех остальных, так, чтобы слог подражал предмету [1].

В свете этого суждения анонимного автора интересно, что Прокл, анализируя стиль «Парменида» (645.9 и далее), настойчиво пытается объяснить, почему мы должны ожидать использования в диалоге не возвышенного, а, скорее, простого стиля, более соответствующего применяемому в нем диалектическому методу. В качестве примера возвышенного стиля можно было бы, пожалуй, назвать «Тимея», однако Прокл во введении к комментарию к этому диалогу ничего подобного не говорит. Единственное прямое упоминание о возвышенном стиле диалога «Тимей» можно обнаружить только в комментарии к речи, произносимой демиургом перед новыми богами («Тимей», 41a и далее; «Комментарий к „Тимею"», III, p. 200.1), хотя Прокл, возможно, намекает на относительную возвышенность стиля «Тимея», когда утверждает, что данный диалог в числе прочего характеризует «возвышенность в мыслях» (τὸ ὑψηλόνουν), свойственную пифагорейской традиции («Комментарий к „Тимею"», I, p. 7.26 и далее). Вывод о такой возвышенности может быть сделан потому, что Платон прибегает к «возвышенной речи» (τὸ ὑψηλόν), с которой обычно и связывается высокий стиль изложения. Впрочем, вне зависимости от этих выводов, диалог «Парменид», разумеется, написан простым стилем.

> Аналогом природы является в диалоге способ ведения беседы. Это может быть изложение (ὑφηγηματικός), или исследование (ζητητικός), или же смешанный способ [2].

Прокл не упоминает о «способе ведения беседы» в своем «Комментарии», а анонимный автор ничего не говорит о диалоге «Парменид», однако можно, пожалуй, предположить, что способ ведения беседы в комментируемом диалоге является исследовательским или, возможно, смешанным, если принять его вторую часть за изложение.

> Доказательства (ἀποδείξεις) в диалоге аналогичны душе, ведь именно она порождает их. Уму же соответствует проблема, вокруг которой как бы по периферии собираются все доказательства... Богу же в диалоге соответствует благо [3].

Заметим, что в публикуемом комментарии (630.25 и далее) Прокл отождествляет благо диалога и его цель (τέλος), или, иначе говоря, предмет (σκοπός), хотя в «Комментарии к „Алкивиаду I"» он и пытается провести различия между ними: «Ибо одно дело — это знать σκοπός диалога, а другое — его благо, которое зависит от воплощенного в нем замысла (προθέσεως)» (10.2–3). Впрочем, различия, которые он пытается там выявить, представляются не вполне очевидными.

---

[1] Анонимные пролегомены к платоновской философии. С. 493.
[2] Там же. С. 494.
[3] Там же.

Столь точно сформулированный план изложения, как уже было сказано, представляет собой лишь развитие подхода, в основных чертах выработанного в среднем платонизме, который мы можем проследить в сохранившихся на папирусах фрагментах анонимного «Комментария к „Теэтету"»[1], вероятно, написанного во II веке[2]. В начале папируса автор обсуждает его персонажей и общую обстановку; затем он переходит к рассмотрению σκοπός диалога; наконец, он описывает его сюжет и драматическое обрамление, подобное тому, которое имеет место в пьесах, а не в научных трактатах.

В публикуемом комментарии Прокл переходит к рассмотрению предмета диалога лишь после аллегорического истолкования его сюжета и персонажей, а также последовательности бесед, в ходе которых из уст в уста передается основное содержание диалога. Таков индивидуальный план изучения «Парменида», который в общих чертах соответствует традиции среднего платонизма, за исключением аллегорического толкования содержания.

Свой комментарий Прокл начинает со вступительной молитвы, своего рода предисловия, освящающего его замысел. Это вступление интересно тем, что, во-первых, философ описывает всю божественную иерархию — начиная с умопостигаемых богов и заканчивая ангелами, демонами и героями (618.13–23). Каждому чину присущи важнейшие качества, которыми те или иные высшие существа должны были бы поделиться с ним. Во-вторых, Прокл утверждает, что используемым в ходе исследования подходом он обязан своему учителю, Сириану, который разработал общую схему толкования рассматриваемого диалога. И, наконец, он посвящает все сочинение своему ученику Асклепиодоту. Данное обстоятельство подтверждает, что публикуемый комментарий никак не может быть ранней работой философа, поскольку Асклепиодот стал его учеником достаточно поздно и дожил до середины VI века.

Вознеся молитву, Прокл переходит к рассмотрению прооймия, который Платон предпослал диалогу. Он начинает с обсуждения драматического обрамления (δραματικὴ διασκευή) диалога (619.21–625.36). При этом делается словно набросок общего содержания диалога — не только его сценического действия, но и всего сюжета. Прокл пока не прибегает к аллегорическим интерпретациям или развернутым толкованиям, но просто перечисляет главные темы, которые будут обсуждаться ниже: единство и множество, список вещей, у которых имеются идеи, диалектический метод и так далее. В заключение отмечается, что мы имеем дело с четырьмя различными информативными слоями, в которых прослеживается изначальная беседа, участниками которой были Парменид, Зенон и Сократ. Содержание этой беседы и составляет основной предмет диалога, который философ рассмотрит во всех деталях в следующем разделе.

Затем Прокл принимается за аллегорическое толкование четырех бесед, о которых упоминает Платон, и особенностей каждой из них (625.37–630.14). Он понимает эти беседы как своего рода описание различных уровней бытия. Последняя, четвертая беседа, рассказ Кефала неизвестным лицам, отражает видообразование (εἰδοποιΐα), процесс, свойственный чувственно воспринимаемым вещам; то, что слушающие Кефала не названы по именам, выражает бесформенность вместилища, в которое привходят эйдосы (аналогичного Кормилице и Воспри-

---

[1] Изданы в 1905 году Дильсом и Шубартом в «Berliner Klassikertexte», Heft II.

[2] Гарольд Таррант («Classical Quarterly», XXXIII, 1983, p. 161–187) доказывает, что данный комментарий создан в I веке до н. э., а его автором является Евдор Александрийский. Отметим, что такая уточненная датировка никак не отменяет содержания сказанного.

емнице всякого рождения в «Тимее» Платона). Предыдущая, третья беседа, состоявшаяся во время встречи Антифонта с философам из Клазомен, в числе которых был и Кефал, представляет привхождение эйдосов в душевные сущности, а значит, формирование природных родов и видов, обретающих форму в душах до того, как те получат информацию о чувственно воспринимаемом. Вторую, беседу между Пифодором и Антифонтом и его друзьями, сделав шаг вверх по шкале бытия, можно понимать как описание эманации эйдосов в души. Прокл (возможно, следуя Сириану) с присущей ему изобретательностью проводит аналогию между Антифонтом и душой, и основанием для этого являются его занятия лошадьми, при том, что душа, как мы знаем из мифа, рассказанного Платоном в «Федре», можем быть в образной форме представлена как колесница, которую влекут два коня, которыми управляет возничий. Наконец, исходная, первая беседа непосредственно описывает структуру ума, истинного места эйдосов, и каждый из трех главных ее участников — Парменид, Зенон и Сократ,— как мы увидим, представляет какую-то грань этого мира. Таково аллегорическое истолкование сюжета диалога, соотносимого Проклом с различными стадиями эманации эйдосов в материю, представляющей собой отражение предшествующего, высшего, на более низком уровне (626.34 и далее).

Переходя к рассмотрению персонажей диалога (628.1 и далее), Прокл сообщает, что им могут быть даны различные толкования. Набор альтернатив таков, что выбор той или иной из них в равной мере законен. Мы можем понимать Парменида, Зенона и Сократа как аллегорические образы безучастного (ἀμέθεκτος) ума, ума, выступающего предметом участия (μετεχόμενος) для души, и частного (μερικός) ума, одного из отдельных умов в умной сфере соответственно. Мы можем соотносить персонажей и с тремя моментами ипостаси сущего: бытия, жизни и ума. Любое такое толкование, говорит Прокл, «сохраняет аналогию» (διασῴζειν τὴν ἀναλογίαν, 628.30–31) — ключевой термин аллегорической интерпретации в представлении философа.

Двигаясь вниз по шкале сущего, мы должны соотнести Пифодора либо с божественной душой, воспринимающей умные логосы, либо с ангельским чином, в зависимости от того, выполняет ли он роль глашатая всей действительности умного царства. Антифонта можно идентифицировать только как демоническую душу, и его занятия лошадьми, еще раз упомянутые по ходу изложения, рассматриваются как образ стремления руководить и управлять физическим миром, чем, собственно, и занимаются демоны. Кефал же и мужи из Клазомен — это частные души в царстве природы, наполняющиеся свыше логосами; они располагаются непосредственно в физическом мире.

Рассматривая данное толкование в целом, необходимо обратить внимание, что в его основу положена куда более простая метафизическая схема, нежели принятая в Афинской школе на высших ступенях ее развития; более того, она проще даже схемы Ямвлиха. Разумеется, данный вывод нельзя считать строго обоснованным, поскольку число персонажей, выведенных в диалоге, невелико. Однако можно предположить, что исходные аллегорические интерпретации подобного рода принадлежали Порфирию, метафизику которого схема «бытие—жизнь—ум» описывает достаточно точно. Если данная интерпретация первоначально была предложена им, то схему «безучастный—выступающий предметом сопричастности—частный ум» можно понимать как ее альтернативу, авторство которой принадлежит Ямвлиху, по-видимому, впервые введшем представление об антитезе «безучастное—выступающее предметом сопричастности» [1]. Тогда

[1] Ср.: *Ямвлих.* Комментарий к «Тимею», фр. 54 Dillon.

можно предположить, что Сириан и Прокл лишь используют ранние схемы, которым следовали аллегорические толкования, объединяя их на альтернативной основе. То же касается и персонажей, соответствующих низшим ступеням на шкале сущего. Такие «примирительные» решения весьма характерны для Сириана, стремившегося сгладить противоречия между своими предшественниками (Порфирием и Ямвлихом). К этому выводу мы можем прийти на основании как публикуемого комментария, так и комментария Прокла к «Тимею».

Идентифицировав персонажей, Прокл переходит к рассмотрению предмета (σκοπός) «Парменида». Его обсуждение превращается в развернутый обзор различных мнений предшественников философа по поводу рассматриваемого, наиболее трудного из диалогов Платона.

Прокл строит свое изложение, основываясь на значимости тех или иных подходов, а также до некоторой степени учитывая их хронологическую последовательность. Первое рассматриваемое им мнение (630.37–633.12) — что диалог «Парменид» является диалектическим упражнением, имеющим в виду полемические цели. Это — возражения (ἀντιρρήσεις, 631.22) Зенону, основанные на Зеноновом же методе, при котором рассуждение вынуждено прийти к абсурдным и внутренне противоречивым заключениям. Точно так же, например, в диалоге «Менексен» Платон полемизирует с Фукидидом, а речь Сократа в защиту не любящего в «Федре» — это сатирическое изложение взглядов Лисия. Следовательно, согласно этой точке зрения, диалог не содержит никакого положительного учения, а представляет собой просто попытку опровержения воззрений Зенона. Такое мнение, возможно, доминировало в Новой Академии и было своего рода оправданием методов аргументации, принятых в ней, однако с уверенностью мы этого сказать не можем, поскольку доказательства на этот счет отсутствуют.

При втором подходе (633.12–635.27) предметом диалога опять-таки считается упражнение в логическом методе, однако направленное не на полемику с какими-либо авторами (поскольку такое толкование надуманно и его опровергает сама структура диалога), а на описание самого метода. Цель такого упражнения — показать, что только глубокое изучение логического метода позволит избежать различных ловушек, в которые могут попасть бесхитростные «друзья идей», подобные молодому Сократу.

Один момент такого подхода Прокл не оспаривает: Парменид действительно стремится способствовать обучению Сократа. Однако признать предмет второй части диалога всего лишь логическим упражнением он не соглашается. Поэтому он приводит обзор представлений, постулирующих, что вторая часть преследует какую-то метафизическую цель; при этом он вновь рассматривает соответствующие мнения в хронологической последовательности. Мыслители, принадлежащие к первой школе (635.31–638.2), полагают, будто предмет диалога — фактически тот же самый, что и в поэме Парменида «О природе». Эти критики совершенно справедливо указывают, что ни один диалог Платона, похоже, не был написан лишь для того, чтобы просто проиллюстрировать какой-либо метод, напротив, последний всегда вводится только как средство для достижения некоторого существенного результата. Например, цель «Софиста» состоит отнюдь не в описании диаретического метода, наоборот, он оказывается средством, чтобы дать определение софисту и указать на него (хотя мы с таким подходом, возможно, и не согласимся). Так как Парменид утверждает, что собирается рассмотреть описанный им метод на примере собственного первого начала, это-то начало, единое сущее, говорят комментаторы, придерживавшиеся данного подхода, очевидно, и следует понимать как предмет диалога.

Если мы попытаемся отыскать возможного сторонника подобного взгляда на предмет диалога «Парменид», лучшим кандидатом, вероятно, окажется Ориген

Платоник, с критикой воззрений которого мы еще не раз столкнемся позже, в книгах VI и VII публикуемого комментария. Описанный подход требует, чтобы первая гипотеза играла лишь отрицательную роль и соответствующего ей предмета не существовало, и чтобы реальный предмет диалога катафатически рассматривался только во второй гипотезе (ее роль Прокл в настоящий момент не рассматривает). Таковым, как мы знаем, и было мнение Оригена (ср.: Наст. соч., 1064.21 и далее); оно, похоже, вполне согласуется с воззрениями, обсуждаемыми здесь. Во всяком случае, ни один мыслитель, живший позже Плотина, безусловно, не мог считать, что предмет «Парменида» — это сущее.

Затем Прокл переходит к рассмотрению воззрений второй группы комментаторов (638.2–640.16), утверждавших, что предметом диалога являются все вещи, «гипостазирующиеся благодаря единому» (638.18–19). Если предыдущий критик — Ориген, то данная, следующая по времени, школа в интерпретации диалога должна включать Плотина, Порфирия и Ямвлиха (или хотя бы одного или двоих из них). Идея, что диалог «Парменид» — это обзор всех вещей в той мере, в какой они происходят от единого, видимо, соответствует взглядам всех перечисленных мыслителей; это Прокл отметит в начале книги VI. Различные катафатические и апофатические суждения, как гласит их учение, должны быть отнесены к различным уровням сущего. Все они не могут относиться к сущему как таковому, если отсутствует какая-либо его дифференциация. Единственная проблема, возникающая в связи с данным подходом,— соответствует ли действительности заявленное Парменидом в начале своего рассуждения (137b) желание начать с собственного единого, которое, как мы знаем из его поэмы, является единым сущим. Однако эта проблема может быть решена, если предположить, что он берет собственное единое за отправную точку (640.2 и далее) при описании всей природы сущих, а начинает он со сверхсущностного единого (эту проблему Прокл вновь будет рассматривать в книге VI, 1077.19 и далее).

Всех предыдущих комментаторов Прокл называет «древние» (οἱ παλαιοί). Их воззрения ныне неактуальны, ибо есть учение Сириана. Последний (640.17–645.8), казалось бы, идет не дальше детализации представлений своих предшественников, поскольку он заявляет, что предмет диалога — все вещи в той мере, в какой они оказываются потомством одной всеобщей причины и зависят от нее (641.3–6). К этому сам Прокл добавляет: и в той, в какой они оказываются божественными. Впрочем, по мнению Сириана, предмет «Парменида» может быть понят лишь в свете его весьма примечательного (и базовым для Афинской школы) учения о чинах сущего и божественного, символически описывающихся во второй гипотезе второй части «Парменида»; этот диалог необходимо сравнивать с «Тимеем» и противопоставлять ему. Тем не менее Сириан и Прокл в основном принимают мнение комментаторов последней группы.

Следующая тема, обсуждаемая во введении (645.9–647.24) — стиль (χαρακτήρ) диалога, об особенностях которого мы выше уже говорили. Стиль, согласно воззрениям Прокла, должен соответствовать исследуемым предметам и потому в данном случае быть простым и неприукрашенным, ибо лишь такой стиль может воспроизвести безыскусную красоту божественного (645.13). Однако, хотя философ и декларирует такой подход[1], он чувствует себя обязанным указать, что описанный способ, которым можно говорить о божественном,— не единственный из возможных. Боговдохновенные поэты используют сюжеты, почерп-

---

[1] Возможно, его взгляды заимствованы у Ямвлиха. Ср.: замечания последнего, касающиеся диалога «Тимей», которые Прокл цитирует в своем «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 87.6 и далее = *Ямвлих.* «Комментарий к „Тимею"», фр. 9 Dillon).

нутые из мифов, кто-то еще прибегает к жреческому или профетическому стилю, а некоторые, например пифагорейцы, описывают божественное при помощи математической терминологии. Строгий диалектический стиль — достояние элеатской философской традиции, и он наилучшим образом подходит для обсуждения единого.

Подобный вывод приводит к необходимости сравнить метод «Парменида» в описанном в диалоге виде с диалектикой Платона, представленной в других его сочинениях (648.1–658.31). Этот вопрос древние комментаторы также рассматривали. Многие стремились провести различия между ними, как утверждает Прокл (648.2 и далее), сопоставляя те или иные пассажи из текстов Платона. В особенности данные различия, по мнению комментаторов, различавших методы «Парменида» и самого Платона, проявлялись в трех моментах: *[1]* в «Государстве» (VII, 537e–539d) Сократ говорит, что молодежи нельзя разрешать заниматься диалектикой, хотя в комментируемом диалоге Парменид рекомендует *юному* Сократу упражняться в предлагаемом им методе; *[2]* в «Государстве» и в «Федоне» диалектика описывается как движение к высочайшему и самому чистому уровню познания, Парменид же называет свой метод всего лишь упражнением (135d), которое подразумевает наличие у слушателей лишь предварительных навыков, точно таких же, которые подразумевает Аристотелева логика (ср., например: «Топика», VIII,14); *[3]* опять-таки в «Государстве» (VII, 534e) диалектика описана как карниз, венчающий все знания (θριγκὸς τῶν μαθημάτων), и в «Софисте» (253e) элейский гость объявляет, что о диалектике можно сообщать не любому, но «лишь тому, кто чисто и справедливо философствует», в то время как в комментируемом диалоге Парменид говорит о применении обсуждаемого метода как о «болтовне» (ἀδολεσχία, 135d).

Эти противоречия, которые можно выявить, сопоставляя различные тексты Платона, безусловно, остались бы незамеченными, если бы бóльшая часть платоников, занимавшихся тем, что они расценивали как платоническую диалектику (включающую четыре части: диаретику,ористику, аподиктику и анализ), но не находивших какого-либо применения для необычного метода, описанного в «Пармениде», тем не менее не видела бы, что такой метод совершенно ясно назван в комментируемом диалоге диалектикой (135–136). Поэтому платоники обычно принижали значение данного метода. Подобный подход Прокл как раз и опровергает. Среди предшественников Сириана каждый, казалось, придерживался убеждения, что Платон в разных диалогах говорит о диалектике двух совершенно отличных друг от друга типов. Повышение статуса метода «Парменида» является еще одним нововведением Сириана, которое и пытается обосновать Прокл. Ниже, в книге V, когда вопрос о методе встает вновь, Прокл будет не только защищать метод «Парменида», но и попытается проиллюстрировать его на ряде примеров, предварительно заявив, что никто и никогда не делал этого прежде, кроме разве что не известного из других источников мыслителя по имени Аммикарт (1020.31 и далее).

Поэтому Прокл считает себя призванным разрешить возникающие апории (651.16 и далее). Рассуждает он так. Во-первых, нет никакого противоречия между тем, что Парменид в комментируемом диалоге знакомит со своим методом *юного* Сократа, и тем, что сам Сократ в «Государстве» запрещает обучать юношей диалектике как некоей общей дисциплине. Первый случай является лишь частным примером, не лишающим законной силы общее правило: запрещение молодежи знакомиться с диалектикой до достижения должного уровня подготовки. Сократ в «Государстве» строит некую законодательную схему, напоминает нам Прокл, и имеет в виду молодых людей среднего уровня, а не тех, кто парит высоко над ним; последние сами являются законом для себя.

Во-вторых, неверно, что Сократ не называет диалектику упражнением (652.29 и далее): в одном месте он именно так и поступает (ἂν ἐν τούτῳ παιδευθῶσιν καὶ γυμνάσωνται, 526b7). Поэтому использование термина «упражнение» не может служить основанием для сведения метода «Парменида» лишь к логике, в рамках которой рассматриваются предметы мнения; об упражнении данного типа говорит в «Топике» Аристотель.

Почему же и Сократ в «Государстве», и Парменид называют свои диалектические методы упражнением? Необходимость ответить на этот вопрос заставляет Прокла выделить три аспекта любой надлежащей образовательной системы (653.3–654.14). Первый соответствует пробуждению в юноше стремления к знанию, «обращению ока души ввысь». Это подразумевает, что ученик должен не просто двигаться к истине кратчайшим путем, но исследовать и окольные тропы, движение по которым в конечном счете должно быть признано невозможным (именно по этой причине диалектику и можно было бы назвать «блужданием»). Второй аспект образовательной системы, строящийся на основе диалектики,— приведение разума в непосредственное соприкосновение с эйдосами; диалектика служит для ума проводником от одного эйдоса к другому. Здесь-то и занимают свое место анализ,ористика, аподиктика и диареза, и применять их следует до тех пор, пока не будет достигнуто беспредпосылочное начало, благо, потустороннее сущности. Третий аспект — полемика; диалектика в его рамках предназначена для освобождения людей от присущего им двойного невежества. Соответствующую функцию диалектики Прокл, сознательно заимствуя термин у Аристотеля [1], называет πειραστική, «тестированием» или «апробированием». Диалектика в этом значении оказывается своего рода очищением «одержимых тщеславием мудрости». Именно первый, а не третий аспект оба философа и называют упражнением. Другие примеры подобного рода могут быть найдены, говорит Прокл, в «Теэтете» и «Лисиде». К обсуждению метода «Парменида» и диалектики Платона Прокл еще вернется в книге V (988.6–992.28).

Последняя апория связана с вопросом, почему Парменид называет свой метод «болтовня» (ἀδολεσχία). Прокл вновь показывает, что Платон и в других своих сочинениях заставляет Сократа описывать диалектический метод, используя именно это слово, несущее в себе оттенок иронии. Так он поступает в «Федоне» (70b), «Теэтете» (195b), и, прежде всего, когда элейский гость в «Софисте» (219b–225d) проводит свою классификацию искусств. Кроме того, необходимо отметить, что сам Парменид вовсе не считает собственный метод болтовней; он только говорит, что так его называют простые люди.

Результатом столь детального опровержения возможных возражений оказывается, что диалектический метод «Парменида» может быть в конце концов признан подлинно платоническим. Ниже, в книге V, Прокл попытается освободить его от гнета тысячелетнего пренебрежения, приведя примеры его применения к различным действительным предметам.

Последняя тема, затрагиваемая во введении (658.32–659.24),— значение проэмиев Платона в его диалогах вообще. Еще раз приводится исторический очерк мнений по данному вопросу. Предшествующие комментаторы (во всяком случае, до времен Порфирия) не считали вступительные части диалогов имеющими какое-либо метафизическое значение. Другие (т. е. Порфирий) видели их смысл в неких моральных уроках (καθήκοντα), но никак не соотносили с обсуждаемыми в диалогах предметами (хотя Порфирий, похоже, и пытается их

---

[1] Ср.: соответствующие пассажи из трактатов Стагирита «О софистических опровержениях» (169b25) и «Метафизика» (1004b25).

как-то аллегорически истолковать). Только со времен Ямвлиха (у Прокла в 659.6 и далее речь идет именно о нем) прооймии, подвергшиеся систематическому аллегорическому толкованию, были с полным основанием соотнесены со σκοπός диалогов, и именно этой традиции следует Афинская школа. Только при таком подходе, говорит Прокл, диалог становится органическим целым в смысле, о котором Платон говорит в «Федре» (264с).

По завершении введения Прокл переходит к комментированию текста. В книге I рассматривается лишь вступительная часть «Парменида» (до 128е6). Следуя тексту диалога, философ вначале обсуждает прооймий, доходящий до 127а7, в котором описываются события, предшествующие пересказу Антифонтом основного содержания беседы Парменида, Зенона и Сократа. Прокл делит эту часть комментария на девять лемм, каждая из которых весьма коротка (659.30–681.30).

Первая лемма («Парменид», 126а1–2) включает в себя лишь первую фразу диалога, становящуюся поводом для еще одного обсуждения разницы между италийской (элеатской) и ионийской философией, а также промежуточного положения платонизма, в котором происходит синтез этих двух видов философии. Такова текстуальная часть комментария, хотя конкретно она так и не названа. Этическое толкование, вероятно, восходящее к Порфирию (660.39–661.9), оказывается следующим: отъезд Кефала со спутниками с их родины и прибытие в Афины напоминают нам, что в своем стремлении к истине мы должны быть готовы оставить наш дом (то есть тело) и прийти в жилище Афины, символизирующее ум.

Прокл приводит также метафизическое (или «физическое») толкование первого предложения диалога, по-видимому, принадлежащее Ямвлиху (661.10–662.33), согласно которому множество индивидуальных причин (образами которых являются приезжие из Клазомен) зависит от первой причины (Парменида), и они проходят посвящение у ног Афины, чтобы обратиться к постижению умопостигаемого мира и абстрагироваться от космической природы. Они восходят к монаде (Антифонт), в качестве причины объемлющей в себе все множество. Главкон и Адимант символизируют диаду, соотносящуюся с этой монадой.

Далее Прокл дает оценку метафизическому толкованию данного пассажа, существо которого он изложил выше, во введении. Он не отвергает подход Ямвлиха, но полагает, что другое понимание, вероятно, почерпнутое у Сириана, словно вносит новое измерение в трактовку комментируемого пассажа. Очевидно, нет нужды останавливаться на деталях. Сошлемся лишь на соответствующее место в тексте публикуемого комментария (662.33–665.10). Заметим также, что Антифонт и Пифодор причисляются в этом толковании к демоническому чину; об этом уже было сказано во введении.

В рассуждении Прокла примечательным представляется использование некоторых технических терминов, часто применяемых философами Афинской школы в аллегорических толкованиях. Это — символ (σύμβολον), образ (εἰκών) и аналогия (ἀναλογία) [1]. Иония — символ природы, а Италия — умной сущности (660.27); комментируемый пассаж «запечатлевает на себе образ» слияния материальных эйдосов и индивидуальных логосов с их монадой (661.21; ср.: 662.10); между персонажами диалога и действительными предметами можно провести

---

[1] Обсуждение данного вопроса см. в работе: *Dillon J. M.* Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis // The Significance of Neoplatonism / Ed. R. B. Harris. New-York, 1976. P. 247–262.

аналогию, ибо Парменид, Зенон и Сократ «иконически (т. е. в образной форме) представляют» все божественное устроение (663.1, ср.: 664.2 и 665.12). Таковы основные термины, которыми оперирует Прокл, и при толковании прооймия к диалогу они встречаются постоянно. В других сочинениях («Комментарий к „Тимею"», I, p. 29.31 и далее; «Платоновская теология», I.4) философ стремится выявить различия между терминами «образ» (εἰκών) и «символ» (σύμβολον), возводя их разграничение к пифагорейской традиции. Εἰκών представляет собой образ действительности, который имеет взаимно однозначное соответствие с тем, что он представляет, σύμβολον же — скорее, косвенное описание действительности. Впрочем, в большинстве случаев, как, например, и здесь, Прокл, похоже, не придает особого значения различиям между двумя этими терминами. Что же касается слова ἀναλογία, то, если бы кто-нибудь постиг его тайну, он мог бы получить ключ ко всему неоплатоническому аллегорическому толкованию. Однако формальное описание правил, согласно которым неоплатоники проводили аналогию между теми или иными вещами, утрачено.

Наконец, мы должны обратить внимание на термин, обычный для метафизических построений, связанных с аллегорическим толкованием — τὰ πράγματα (например, 664.2; 665.12). Мы переводим его как «действительные предметы» (в противоположность λέξις, «текст», пассажи или понятия, фигурирующие в рассуждении).

Прокл заканчивает данную лемму еще одним коротким комментарием на тему простоты стиля диалога, отмечая, что исторический Парменид в своей поэме «О природе» также следует образцам сдержанного стиля, принятого в диалектической практике.

Вторая лемма (126a2–4) начинается с «этического» комментария: следует радушно принимать чужеземцев, более сильный должен первым предлагать помощь, нужно сдерживать обещания (666.4–20). Так комментируется приветствие Адиманта, протягивающего руку клазоменцам, и в первую очередь Кефалу. Затем Прокл переходит к метафизическому толкованию. Антифонт, Главкон и Адимант иконически представляют три чина демонов (ἡ δαιμόνια τάξις εἰς τρία διῃρημένη), помогающих душам обратиться к своим божественным причинам. При описании различных ролей, которые играют три демонические фигуры, изобретательно обыгрываются детали текста (666.20–667.32).

Следующая лемма («Парменид», 126a5–7; «Комментарий к „Пармениду"», 667.36–668.28) посвящена обсуждению концепции «готовности» (ἐπιτηδειότης) низшего к восприятию благ, приходящих свыше. В неоплатонической вселенной готовность — самое главное; это своего рода языческий ответ на христианское представление о благодати. Боги не могут даровать нам какие-либо блага, если мы не готовы воспринять их.

Четвертая лемма («Парменид», 126b1–3; «Комментарий к „Пармениду"», 668.34–670.29) начинается с изложения ряда исторических фактов, относящихся к семье Платона, которое приходит к несколько неожиданному заключению, что беседа Антифонта с клазоменцами состоялась уже после смерти Сократа (хотя Прокл и утверждает, что Платону, когда Сократ умер, было 24 года, а не 28 лет, как это явствует из принятой хронологии жизни Платона), поскольку Антифонт, который был значительно моложе Платона, должен был успеть вырасти. Впрочем, отсутствие каких-либо упоминаний в этом месте диалога о Сократе, которые, очевидно, были бы сделаны, если бы он был еще жив, в любом случае подкрепляют этот вывод.

Затем, после краткой оценки драматургической техники Платона Прокл переходит к этическому комментарию (669.16 и далее). Объясняется, что расспросы Кефала соответствуют трем стадиям молитвенного восхождения в хал-

дейской традиции: познание, соприкосновение и единение. В заключение философ обращается к действительным предметам (τὰ πράγματα) как таковым и подчеркивает, что души должны постигать цель своего восхождения при помощи знания и «интуиции» [1], и потому *имя* оказывается их надлежащим символом.

Чтобы показать, как любая деталь может способствовать пониманию сути сказанного, Прокл делает следующее замечание: тот факт, что Антифонт является единоутробным братом Главкона и Адиманта, символизирует подчиненность демонического чина женскому началу (ибо владычицей этого чина является Геката). Придание определенного значения *каждой* детали текста — это принцип постъямвлиховской аллегорической интерпретации; предтечей такой трактовки текстов была система Филона Александрийского. По ходу изложения мы еще увидим множество примеров такого рода.

Вероятно, нет необходимости подробно разбирать следующие леммы. Они лишь иллюстрируют все особенности комментария, названные выше. Каждая деталь текста понимается как боговдохновенная иллюстрация к метафизической действительности. Значительный акцент делается, в частности, на уже упомянутых занятиях Антифонта лошадьми, для толкования каковых Прокл привлекает миф из «Федра». Следует, впрочем, обратить внимание на особенно ясную последовательность «текстуального» (стилистического), «этического» и «физического» толкований леммы 127a1–5 (676.39–679.38). Еще раз с некоторой долей вероятности (хотя не с полной уверенностью — Прокл, разумеется, был способен дать такое толкование и самостоятельно) можно отметить определенное влияние взглядов Порфирия и Ямвлиха. Действительно, мы обнаруживаем, что здесь, как и в других местах, Прокл различает первый уровнем «физического» толкования (678.22 и далее) и более «глубокий» (βαθύτερα) подход (678.22 и далее), который мог бы быть назван (хотя прямо об этом Прокл и не говорит) «теологическим». Создается впечатление, будто Прокл (или Сириан) добавляет более сложное метафизическое толкование к более простому, предложенному Ямвлихом.

Особенность аллегорического толкования, которая может быть отмечена и проиллюстрирована на данном этапе,— это использование очевидного противоречия, встречающегося в тексте, для выявления высшей истины (такая процедура весьма характерна и для Филона). В 680.35 и далее Прокл обращает внимание [2], что здесь (127a6) Антифонт объявляет пересказ содержания беседы Парменида, Зенона и Сократа «очень трудной задачей», хотя выше Адимант заверил Кефала и его спутников, что ознакомление их с этим содержанием не составит никакого труда (126c6). Прокл разрешает данное противоречие так: Антифонту действительно нетрудно рассказать услышанное им, поскольку он обладает высшей демонической силой, однако низшим существам (а именно — частным душам, которым аналогичны философы из Клазомен) трудно понять его рассказ, поскольку низшему всегда нелегко воспринять дары высшего.

С началом рассказа Антифонта мы переходим ко второму разделу диалога, посвященному собственно его предмету. Этот раздел в свой черед состоит из двух неравных частей: описания обстановки, в которой происходила беседа в доме Пифодора («Парменид», 127a7–d5; «Комментарий к „Пармениду"», 681.35–693.23), и чтения Зеноном первой гипотезы его первого рассуждения с последующей дискуссией между ним и Сократом (127d6–128e6; 694.3–722.24).

---

[1] Ἐπιβολή — технический термин, первоначально эпикурейский, однако уже задолго до Прокла ставший общефилософским.

[2] Он говорит: «Не следует удивляться» (Οὐ χρὴ θαυμάζειν). Такой переход к постановке какой-либо проблемы весьма характерен для философа.

Первая часть разделена на шесть лемм, вновь весьма коротких. Прокл начинает с опровержения предположения, выдвинутого одним из предыдущих комментаторов, что Антифонт просто повторяет, подобно попугаю, заученный текст, но не понимает содержания того, о чем он говорит. Никто, доказывает Прокл, не мог бы столь ярко и точно описать дискуссию, смысл которой он сам не понимает: Платон указывает нам в «Тимее» (19d), что любой человек, стремящийся правильно передать содержание чьих-либо рассказов и бесед, сам должен в чем-то быть похож на автора исходных текстов.

Вслед за этим Прокл приводит различные свидетельства в пользу того, что Парменид олицетворяет собой генаду, возглавляющую целую последовательность причин, а также монаду, объединяющую множество — и не последнюю роль здесь играет то обстоятельство, что он и Зенон прибыли в Афины на праздник Великих Панафиней, так как Панафинеи были праздником аттического синойкизма, объединения группы поселений вокруг одного центра, словно управляемого самой Афиной.

Аллегорическое толкование различных деталей текста Платона направлено на дальнейшее углубление его понимания (по крайней мере, такого его понимания, какого придерживался Прокл). То, что Зенон был любовником Парменида, означает (684.28 и далее), что они использовали один и тот же путь для восхождения к одному и тому же богу. Если же соотнести их с парадигмами, это будет означать, что последующее всегда содержится в предшествующем и что все объединено с сущим (Парменид символизирует собой единое сущее, монаду умопостигаемого мира). Далее, факт, что Парменид и Зенон остановились у Пифодора (о чем сказано в следующей лемме, 685.8 и далее), подчеркивает принадлежность Пифодора к ангельскому чину, а то, что они проживали «вне городских стен», указывает на превосходящую природу богов.

Заключительная часть раздела посвящена дальнейшим развернутым аллегорическим толкованиям. Здесь ряд важных принципов метафизической системы Прокла соотносится с текстом диалога. Например, один из них, сформулированный в «Первоосновах теологии» («Любая причина действует прежде причинно обусловленного и гипостазирует вслед за собой большее число предметов», § 57), в публикуемом комментарии (689.26 и далее) разворачивается в представление, что Парменид, иконически представляющий высший чин в умопостигаемом царстве, простирает свое влияние дальше, нежели Зенон или Сократ, он воздействует даже на младшего, Аристотеля, который оказывается образом частной души (то, что он позднее стал одним из Тридцати тиранов, символизирует способность такой души отпасть от умной жизни и подчиниться тирании страстей, 693.2 и далее).

В конце данного раздела в некоторых рукописях приводится любопытный пассаж, являющийся своего рода резюме предшествующего аллегорического толкования. Он звучит так, как будто был добавлен переписчиком, пытавшимся осознать выдвинутые Проклом положения; поэтому его толкование до некоторой степени оказывается полезным. Впрочем, он мог принадлежать и самому Проклу. Мы приводим его мелким шрифтом и в угловых скобках.

Мы теперь доходим до сцены чтения Зеноном его трактата, направленного против существования множества, и возражений, которые выдвигает в этой связи Сократ. Данный раздел состоит из тринадцати лемм и охватывает последние 28 страниц книги I (694.3–722.24).

Стиль комментария здесь несколько меняется. Аллегорическое и «этическое» толкования не исчезают, однако большее внимание, естественно, уделяется самому предмету в его текстуальном воплощении, так как возникает необходимость

в анализе философских аргументов. Прокл считает необходимым всегда выявлять силлогистическую форму (в смысле категорического или гипотетического силлогизма) того или иного рассуждения Платона, и соответственно этому в комментарии уделяется много внимания. На всем протяжении данного раздела можно обнаружить свидетельства в пользу предположения, что Прокл имеет перед собой некий текст, озаглавленный «Сорок логосов», предположительным автором которого является Зенон. Справляясь в этом тексте, он и комментирует те или иные положения философии Зенона, о которых Платон сообщает в «Пармениде» (подробное обсуждение этого вопроса см. в нашей статье).

В 696.21 и далее (во всех греческих рукописях этот пассаж представлен в сокращенном виде; полностью он приводится лишь в латинском переводе Мёрбеке) мы, похоже, сталкиваемся с апорией, направленной против рассуждения Зенона. Она принадлежит кому-то, кто основательно знаком со стоической логикой, а именно — с тем ее положением, что из возможной посылки может вытекать невозможное следствие (например: «Если Дион мертв, этот человек мертв»; слова «этот человек» могут быть применены только к живому, и потому следствие невозможно; тем не менее посылка возможна, ибо слово «Дион», будучи именем собственным, может быть отнесено и к живому, и к мертвому, и даже к изображению). Прокл сообщает, что такой аргумент был опровергнут в давние времена на основании правила, сформулированного в применении к силлогизмам еще перипатетиками (на это правило в числе прочих указывает Александр Афродисийский): верными могут быть только такие силлогизмы, в которых, если посылка имеет место, ее следствие оказывается необходимым.

Вышеуказанная апория в известном смысле является введением к следующему рассуждению. Посылка «одна и та же вещь не может быть и подобна, и неподобна» не подразумевает необходимого вывода, что вещи не есть многое. Данный пассаж — важное свидетельство истории логических комментариев к диалогу «Парменид». Что же касается Прокла, то он апеллирует не более чем к заключительному выводу Зенона: многое не может существовать без единого (696.29 и далее). Данный вывод соответствует последовательности теорем, с которых Прокл начинает «Первоосновы теологии» (§ 1–5: «Всякое множество некоторым способом участвует в едином» и так далее), которые в свою очередь приводят к необходимому заключению, что первое начало всех вещей должно быть единым, внеположным множеству.

В данном рассуждении стоит обратить внимание на своего рода «этический» комментарий, где Прокл формулирует ряд положений, касающихся взаимоотношений учителя и ученика. В 695.26 и далее он говорит, что истинный философ, такой как Зенон, не откажется повторить тот или иной тезис дважды или даже трижды, дабы его яснее поняли, и приветствует, когда его переспрашивают. Напротив, софист откажется повторить сказанное. Согласно другому положению (697.32 и далее), Сократ подает хороший пример тем, кто ставит под сомнение мнение старших: нужно сначала понять его смысл со всей возможной точностью, чтобы не исказить его — а ведь именно в такой грех и впадает софистика. В 701.15 и далее Прокл на основании поведения Зенона делает вывод: если младшие хотят помочь старшим в их полемике с оппонентами, они должны подойти к проблеме с другой стороны и не рассматривать ее с той же точки зрения, что и старшие.

Как мы уже отмечали, Прокл не забывает и об аллегорическом толковании. Он не добавляет ничего нового к сказанному во введении, однако новые детали позволяют ему привести дополнительные обоснования правильности основной схемы толкования. Например, тот факт, что Сократ *поворачивается* от Зенона к Пармениду (который, будучи аналогичным монаде, появляется только в конце

чтения Зенона), показывает, что божественное, относящееся к третьему чину (такое, как ум в полном смысле этого слова), в ходе своего возвращения к первым богам (каково единое сущее) сначала прибегает к помощи неких посредников (Зенон = жизнь), но в конечном итоге непосредственно объединяется с первыми началами (700.8 и далее).

В ходе разбора леммы 128a8–b6 (703.6–706.18) Прокл подробно анализирует представления исторического Парменида о едином. В своей поэме «О природе» Парменид, говорит он, прежде всего интересуется единством, или монадой, делающей единым (а в конечном итоге и обусловливающей существование космического единого) каждое отдельное сущее и все сущие вместе взятые, но отнюдь не трансцендентной причиной единства вещей:

> Парменид, исследуя единство всех сущих, счел должным назвать в с ё единым; таково важнейшее, первое в с ё, объединенное с единым, ибо все сущие в той мере, в какой они участвуют в едином сущем, оказываются тождественными друг другу, а значит, выступают как единое (704.12–18).

Важный принцип своей метафизической системы Прокл сформулировал в 707.9–11: «Любое множество связано с двумя генадами: сочетающейся с ним (συντεταγμένη) и обособленной (ἐξῃρημένη)». Заметим, что в «Первоосновах теологии» данный принцип прямо не назван, хотя там он неоднократно подразумевается при доказательстве тех или иных теорем. Например, это касается теоремы о промысле («Всякий промысел божественного оказывается либо сочетающимся с тем, о чем он вершится, либо обособленным от него», § 141). Данный принцип восходит, по крайней мере, к философии Ямвлиха [1]. Прокл детально обсуждает его, дабы подтвердить вывод о том, что исторический Парменид посвятил свою философию безучастной генаде, предшествующей множеству (единое сущее само по себе), и потому у него не было необходимости рассматривать его отношение ко множеству сущих, тогда как Зенон фактически говорит о едином, сочетающемся со многим, которое он называет «не-многое» (711.22 и далее). Подобное рассуждение весьма далеко от толкования текста Платона, однако оно представляет собой полезный экскурс в позднейшую неоплатоническую метафизику. В представлении Прокла приведенное положение объясняет, почему Зенон утверждает, что Сократ *не вполне* ощутил истину его сочинения.

Ниже сформулирована апория (711.28 и далее), общий смысл которой следующий: в качестве примера, опровергающего тезис о возможности отождествления понятий «не-многое» и «единое», можно привести диаду. Комментатор, заметивший это затруднение (данная апория, по-видимому, могла бы принадлежать неопифагорейцу или, по крайней мере, пифагореизирующему платонику), должен был бы либо считать диаду космологическим принципом, не являющимся ни единым, ни множеством как таковым, либо полагать число два своего рода двойственной сущностью. Прокл разрешает данную апорию, заявив, что диада одновременно является и единством, и множеством.

Интересная проблема возникает при попытке символического толкования понятия «юность» в различных контекстах. В применении к Сократу (686.35 и далее) его юность символизирует вечную молодость, свойственную богам, и более всего подходит как характеристика умного чина богов, выражающая его отличие

---

[1] Ср.: положение из «Комментария к „Тимею"»: «Впереди каждого чина идет соответствующая ему безучастная монада, предшествующая допускающим участие в себе сущностям» (фр. 54 Dillon).

от умопостигаемого. В случае Аристотеля (692.2 и далее), как и молодого Зенона (719.3 и далее), юность оказывается признаком несовершенства и незрелости. Чтобы правильно проследить аналогию, данный термин необходимо понимать исходя из контекста, в котором он употребляется.

Книга I заканчивается в тот момент, когда Сократ приступает к формулировке своих возражений Зенону. В следующем пассаже Прокл предупреждает нас: мы должны быть предельно осмотрительными, чтобы правильно понять, почему, с одной стороны, возражения Сократа вполне обоснованы, а с другой — воззрения Зенона остаются неопровергнутыми. Сократ юн (во втором, более очевидном смысле этого слова), и если кто-то и ошибается, то, скорее, он. В рассуждении Прокла здесь (как и при рассмотрении надлежащих взаимоотношений учителя и ученика) проскальзывают такие интонации, словно сам он — человек, по крайней мере, средних лет; возможно, здесь мы видим косвенное свидетельство того, что публикуемый комментарий входит в число поздних работ Прокла.

[1] Единственное (за исключением публикуемого) сочинение Прокла, которое начинается с развернутого введения и молитвы богам,— «Платоновская теология» (где молитва богам произносится в 1 главе I книги, а введение охватывает главы 2–12), хотя философ, как и другие платоники, часто обращается в своих произведениях за помощью к богам, следуя в этом примеру Платона в «Тимее» (27с). См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, р. 214.26 и далее.

[2] *Рассудок* (διάνοια) — термин, который был введен Платоном в «Государстве» (см., например, 511с7) для описания низшей способности умопостижения. Прокл использует его как технический, указывающий на дискурсивную силу *души.* Он систематически ставит эту силу в один ряд с мнением (δόξα) и противопоставляет умозрительному восприятию (высшей способности умопостижения, свойственной чистому уму в отличие от ума души).

[3] Разумеется, в «Федре» (246е2) Платон говорит «крыло» (πτέρωμα), а вовсе не «око» (ὄμμα). Поскольку Прокл цитирует Платона неточно, очевидно преднамеренно, дабы освятить его авторитетом свои построения, мы оставляем его чтение. Другой пример «неточности» в цитировании здесь — это «орошается» (ἄρδεται) вместо «растет» (αὔξεται, ср.: «Федр», 251b3).

[4] Прокл апеллирует к сверхъестественным существам, силой которых он хочет обрести в своем исследовании собственные для них качества. Он описывает всю их иерархию: боги (умопостигаемые, умные, сверхкосмические и внутрикосмические), ангелы, демоны и герои. Впервые в платонической традиции об иерархии лучших родов в приведенном виде упоминает Ямвлих в I книге трактата «О египетских мистериях».

[5] *Эпопт* (ἐπόπτης, *букв.* наблюдатель, созерцатель, страж) — так в античности именовался человек, достигший высшей степени посвящения в Элевсинские мистерии и удостоенный права созерцать основное их действие. Прокл обычно использует данный термин в переносном смысле — как ссылку на человека, достигшего высшего знания в философии, хотя иногда он, безусловно, имеет в виду и мистериальную практику. В частности, прямая ссылка такого рода содержится и в публикуемом сочинении (1037.32 и далее).

[6] *Действительные предметы* (τὰ πράγματα) — один из базовых и весьма часто встречающихся терминов метафизики Прокла, который практически невозможно адекватно передать на русском языке. Он описывает метафизические или теологические реалии или истины, служащие предметом рассмотрения в философии; им, во-первых, свойственно наличное бытие и, во-вторых, можно припи-

сать те или иные предикаты. Например, сущность сама по себе действительным предметом не является, она оказывается лишь предикатом, напротив, ум и умопостигаемое — всегда действительные предметы. Мы сознаем всю условность нашего перевода данного термина. Его обсуждение см. в статье: *Festugière A. J.* Modes de composition des commentaires de Proclus.

7 *Интуиция* (ἐπιβολή) — термин античной философии, со времен Плотина ставший техническим (см. по этому поводу: *Rist J. M.* Plotinus. The Road to Reality, p. 49–52). Как правило, при его посредстве описывалось непосредственное восприятие единого умом, т. е. под интуицией понимался тот самый Эпикуров ἐπιβολήν τῆς διανοίας («образный бросок мышления»), с которого началась история данного термина. Ἐπιβολή, если говорить о ней в этом смысле, делится на ἀναλογία (аналогия, в математическом смысле — пропорция) и ἀπόφασις (отрицание); таковы два главных и единственно возможных способа познания единого. См. по этому поводу, например: *Прокл.* Платоновская теология, II, 5; *Дамаский.* О первых началах, 25a Ruelle. Заметим, что Прокл иногда придавал слову ἐπιβολή и иной смысл, близкий к современному, например, когда он говорил о логических интуициях (Наст. соч., 1071.35), о частных интуициях (Наст. соч., 1074.4) и о положительной интуиции (Наст. соч., 1079.35).

8 Имеется в виду учитель Прокла Сириан, фактический создатель метафизической системы Афинской школы. Философ неоднократно упоминал о нем в столь же восторженных выражениях, когда возносил молитвы богам и благодарил своих предшественников в философии. См.: *Прокл.* Платоновская теология, I, 1, p. 7–8; Комментарий к «Государству», I, 71.21 и далее.

9 *Хорегия* (χορεγία) — в древних Афинах одна из почетных обязанностей, возлагаемых на обеспеченных граждан (λειτουργίαι), которая подразумевала организацию на свой счет хора для празднеств. Прокл, разумеется, использует это слово в переносном смысле — как сиятельное руководство высших родов и их попечение над низшими. В подобном же смысле утверждается, например, что сила является хорегом совершенства для лучших родов (Наст. соч, 668.10–11) и что душа есть хорег жизни (Наст. соч, 832.39).

10 *О наилюбезнейший из любезных мне* (ἐμοὶ φίλων φίλτατε) — стандартная формула посвящения своего произведения тому или иному лицу. Прокл использует ее, например, в «Платоновской теологии» (I,1, p. 5.6–7), которую он посвятил своему товарищу и соученику по школе Сириана Периклу.

11 *Асклепиодот* — ученик Прокла. Родился в Александрии и долгое время (вероятно, после смерти учителя) проживал в Афродисии в Карии. Дамаский весьма язвительно отзывается о нем в «Жизни Исидора» (см. особенно 126–128). Похоже, он был в основном известен как врач и профессор музыки и физики, а также как знаток и любитель теургии и низших форм магии. Симпликий («Комментарий к „Физике"», 795.20) упоминает в первую очередь о его заслугах в области физической теории. Может показаться, что Асклепиодот был не вполне подходящим адресатом, чтобы посвятить ему комментарий к столь сложному диалогу, как «Парменид», однако Прокл, по-видимому, придерживался другого мнения и пытался обратить своего ученика к созерцанию высшего. Заметим, что Асклепиодот, как об этом свидетельствует Олимпиодор («Комментарий к „Метеорологике"», 321.26), написал комментарий к «Тимею» (до наших времен не сохранившийся), что может поколебать уничижительную оценку Дамаския. Отметим также: упоминание философом своего ученика, дожившего до середины следующего (VI) века, оказывается дополнительным свидетельством, что «Комментарий к „Пармениду"» — поздняя работа Прокла.

[12] Так в греческом тексте. *Каллимах* (ок. 300–240 г. до н. э.) — эллинский поэт и филолог, живший в Александрии и составивший каталог Александрийской библиотеки, а также написавший книгу «Причины», где он описывал возникновение различных наименований, обычаев и праздников. Вполне возможно, что первым назвал Парменида и Зенона пифагорейцами именно он. Тем не менее общепринятой является конъектура «Никомах», основанная на латинском переводе, которой следует и Диллон. При ее принятии получится, что Прокл здесь имеет в виду неопифагорейца Никомаха Герасского (I в. н. э.), который в своем сочинении «О жизни Пифагора» (не дошедшем, впрочем, до нас), по-видимому, и указал на Парменида и Зенона как на пифагорейцев. Аналогичное указание имеется и в сочинении Ямвлиха «О жизни пифагорейской» (29; 36), причем такое причисление у Халкидца, похоже, восходит к свидетельству Никомаха.

[13] В греческом тексте ἔξω Κεραμεικοῦ — «за пределами Керамика». Мы вносим конъектуру, согласуя текст Прокла с текстом «Парменида» (127c1).

[14] На самом деле в VI книге, при проведении общего анализа гипотез «Парменида», Прокл взгляды комментаторов, которые называли двадцать четыре гипотезы, не рассматривает.

[15] Имеется в виду Фрасилл, который в своем издании диалогов Платона дал им подзаголовки (см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учении и изречениях знаменитых философов, III, 56–61). Отметим, что Фрасилл отнес «Парменида» к логическим диалогам Платона. Ниже (630.37) Прокл упоминает о «других», которые пренебрегали подзаголовком «Об идеях» и считали, что комментируемый диалог представляет собой всего лишь упражнение в логике, намекая, очевидно, на Альбина. Тем не менее из этого никак не следует, что «другие» строили свое учение как противовес Фрасиллу.

[16] Применение базового неоплатонического принципа «все во всем, но собственным для сущности каждого предмета способом» (*πάντα ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ*), восходящего, по крайней мере, к учению Нумения (фр. 41). Его использовали Плотин («Эннеады», IV, 9.5), Порфирий («Сентенции», 10), Ямвлих («Комментарий к „Филебу"», фр. 5 Dillon), Прокл («Первоосновы теологии», § 103) и другие авторы.

[17] *Плерома* (τὸ *πλήρωμα, букв.* полнота) — неоплатонический термин, выработанный для вербализации Платоновой идеи «всего» из диалога «Софист». Плерома представляет собой совокупность всех возможных эйдетических (а значит, самодовлеющих) сущих без какого-либо изъятия, организованных в строгий иерархический или иной порядок, с добавлением идей структурированности, неущербности и т. д. Как правило, у платоников понятие плеромы связывалось с умом. Неоплатоническое представление о плероме не следует отождествлять с гностическим — в последнем доминировало учение о совершенном состоянии и отдельной воипостасности плеромы, искаженной и извращенной копией которой является наш мир. Кроме того, гностическая плерома представляла собой совокупность эонов («веков») — числом например, двенадцать (в системе Валентиниана). Поскольку «век», «вечность» в неоплатонизме представлялся чем-то не оформленным эйдетически, очевидно, представление об образовании эйдетической плеромы, скажем ума, из неэйдетических компонентов противоречило бы учению Афинской школы.

[18] Лакуна, на которую указывает Кузен. Диллон предлагает читать ἐν ᾗ καὶ вместо καὶ ἐνή… ᾗ, поскольку не встречает разумной интерпретации в переводе Мёрбеке (*et unum era qua* = καὶ ἓν ἦν). Мы не пытаемся восполнить данную лакуну, поскольку смысл пассажа вполне очевиден.

[19] Прокл имеет в виду, помимо Фрасилла, отнесшего комментируемый диалог к логическим сочинениям Платона, например, Альбина (и с ними фактически всю традицию среднего платонизма). Во «Введении» (гл. 3) последний называет «Парменида» эленктическим, «опровергающим» диалогом, а в «Учебнике платоновской философии» (6.5) описывает его как посвященный выявлению правильности чисто логических схем. Потому воззрения Альбина вполне вписываются в построения Прокла.

[20] Т. е. вопросо-ответную схему, по которой строится большинство диалогов Платона. Сократ в «Федре» произносит весьма продолжительную речь, в которую собеседник своих реплик не вставляет.

[21] Вероятно, Прокл имеет в виду Фрасилла, классифицировавшего «Парменид» как логический диалог. Тем не менее в сочинениях Альбина можно обнаружить элементы и другого подхода к рассмотрению комментируемого сочинения как логического (не опровергающего, а гимнастического). См. примеч. 19 к наст. кн.

[22] Лакуна: отсутствуют замечания Прокла по поводу второй части диалога. В суммарном виде они изложены ниже, во фразе: «Другие способствуют объяснению наиболее общих его правил» (635.24–25). Под «второй частью» философ имеет в виду переходный пассаж 135b3–137c3, который рассматривается в V книге настоящего комментария.

[23] Аристотель в «Топике» проводит деление на род, определение, собственное и привходящее. Теофраст (вероятно, в своей «Топике») сокращает данную тетраду до определения и акциденции. См.: *Gräser A.* Die logischen Fragmente des Theophrast. S. 107–111.

[24] Видимо, речь здесь идет об Оригене Платонике.

[25] Имеются в виду философы-неоплатоники Плотин, Порфирий и Ямвлих.

[26] Читаем τῶν ἄλλων τοῦ ἑνός, следуя в этом латинскому переводу Мёрбеке.

[27] По поводу «неподобного подобия» (ἀνόμοιος ὁμοιότης) см.: *Прокл.* Платоновская теология, I, 12, p. 57.20. См. также: Наст. соч., 695.6–7.

[28] Прокл, похоже, не сомневается, что богиня, рассказывающая о путях истины и мнения в поэме Парменида «О природе»,— нимфа Гипсипила, хотя ни в одном из сохранившихся до нашего времени фрагментов этой поэмы ее имя и не упоминается (нимфа, носившая такое имя, собственно, неизвестна и из других источников — если, конечно, не отождествлять ее с дочерью правителя Лемноса, родившей от Ясона двух сыновей, из «Аргонавтики» Аполлония Родосского).

[29] Данный подход к диалогам Платона «Парменид» и «Тимей» Прокл в «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 13.14–17) связывает с именем Ямвлиха. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I, 8, p. 32.15–17.

[30] Читаем πρόοδος вместо πρόθεσις.

[31] Следуем в своем восполнении имеющейся в греческом тексте лакуны за Т. Тейлором.

[32] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 84.12 и далее.

[33] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, p. 289.10 и далее.

[34] Очевидно, Прокл здесь неявно ссылается на Сириана, который в своем «Комментарии к „Метафизике"» (153.5–6) упоминает о неподобном уподоблении, при посредстве которого низшее (материя) уподобляется высшему. Провозвестником данной концепции, по-видимому, является Плотин, который утверждал,

что материя при посредстве эйдоса уподобляется безвидному. См.: «Эннеады», I, 2.2.20–22. Прокл неоднократно ссылался на такое неподобное уподобление. См, например: «Комментарий к „Тимею"», I, p. 273.11; p. 385.29; «Комментарий к „Алкивиаду I"», 189.16–17, «Платоновская теология», I, 12, p. 57.20 и т. д.

35 *Неприукрашенное благообразие* (ἀκαλλώπιστος εὐμορφία) — по-видимому, технический термин в позднеантичной комментаторской традиции, при помощи которого описывается скупой и сдержанный стиль изложения древних философов. Во всяком случае, эпитет ἀκαλλώπιστος использует Плутарх Херонейский, когда описывает стиль письма, свойственный Гераклиту Эфесскому («О пифийском оракуле», 397A9). Оба использованных Проклом в данном месте слова (ἀκαλλώπιστος и εὐμορφία), хотя и не в сочетании, встречаются у Филона Александрийского. В «Комментарии к „Тимею"» Прокл говорит, что Ориген Платоник упоминает о заботе Платона о «неприукрашенном правдоподобии» (ἀκαλλώπιστος πιθανότης) стиля изложения в «Тимее», что является достаточно ценным свидетельством в пользу предположения о превращении данного термина в эпоху поздней античности в технический.

36 Звучит как скрытый комплимент Порфирию, так как те, о ком идет речь как о «последователях»,— Ямвлих и Сириан. Ср. обсуждение Проклом стиля диалога «Тимей» в «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 7.17–18; 29), а также его замечание по поводу Лонгина (Там же, I, p. 86.19–25).

37 *Образцы теологического стиля* (οἱ περὶ τοῦ θεολογικοῦ χαρακτῆρος τύποι) — видимо, нужно вспомнить о «теологических типах» из «Государства» Платона (379a5 и далее). Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I.4, p. 21.13 и далее.

38 Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I, 4, где этот вопрос подробно обсуждается.

39 Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, 4, p. 20.8–12, где философ говорит, что пифагорейцы вообще рассматривали божественное при посредстве изображений, а конкретно — при помощи математических понятий, не ссылаясь конкретно на Филолая. Последнего Прокл в подобном же контексте упоминает также в своем комментарии к I книге «Начал» Евклида (22.9–16). Ср. также: *Никомах.* Введение в арифметику, I, 3, § 6.

40 Речь идет о «Халдейских оракулах». Данный подход, очевидно, связан с именем Ямвлиха, подобно тому как предшествующий соответствует воззрениям Порфирия, а следующий (основанный на орфической терминологии) — учению Сириана. Ср.: *Гермий.* Комментарий к «Федру», 149.17 и далее.

41 Вслед за Вестеринком читаем ἀδιαστρόφων вместо εὐδιαστρόφων («легко извращаемых»). Последнее чтение имеет определенный смысл, однако никаких аргументов в его пользу нет, в то время как слово «неизвратимый» (ἀδιάστροφος) в подобных контекстах является общепринятым техническим термином.

42 Прокл цитирует Платонову цитату из «Одиссеи», использованную в диалоге «Федр». У Гомера Одиссей следует за нимфой Калипсо.

43 *Надлежащее* (καθῆκον) — стоический термин, описывающий правильный человеческий выбор в тех или иных сложных обстоятельствах, т. е., вообще говоря, высшие моральные ценности.

44 Следуя латинскому переводу, читаем здесь <οὐκ> ἐστι τέλος. Цель Прокла — показать отличие метода «Парменида» от Аристотелева.

45 Прокл упоминает здесь разделы диалектики в ее платоновско-платоническом понимании.

[46] В тексте παραστατική. Вслед за Вестеринком читаем πειραστική. По поводу пейрастических диалогов Платона см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, III, 49; 51; 58–60. Они будут также упоминаться в V книге публикуемого комментария (987.23–25). Что касается самого термина πειραστική (от πεῖρα — испытание, проба), то он принадлежит Аристотелю. См., например, его сочинения «О софистических опровержениях» (169b25) и «Метафизика» (1004b25). Стагирит понимал под пейрастикой прежде всего опровержение мнений собеседников, однако в платонической традиции данное слово несет в себе не только момент опровержения, но и выяснения истины путем отвержения лжи и словно «опробования» различных подходов.

[47] В тексте — «словно бог», очевидно, в латинском переводе конъектура, хотя об этом ничего не сказано.

[48] Лакуна, не отмеченная в издании Кузена.

[49] О том, что Аристофан называл Сократа болтуном, свидетельствует Гален (In Hippocratis librum vi epidemiarum commentarii, vi.17b.263.13). Прокл, несомненно, цитирует по какому-то промежуточного источнику, вероятно, по более раннему комментарию к «Федону» (70b).

[50] Прокл имеет в виду знаменитое Протагорово суждение: «Человек — мера всех вещей».

[51] Как явствует из принадлежащего перу Прокла «Комментария к „Тимею"» (I, p. 87.6 и далее), третьей точки зрения, по крайней мере, в зачаточной форме, придерживался Ямвлих, второй — Порфирий, а третьей — среднеплатонические комментаторы, такие как Север (см.: Там же, I, p. 204.16 и далее). По поводу тенденции Порфирия рассматривать проэмии Платона к диалогам как описание «побочных обстоятельств» (τὰ καθήκοντα — напомним, что в стоической философии данный термин, переводимый как «надлежащее», использовался для описания моральных благ; см.: примеч. 43 к наст. кн.) см.: Там же, I, p. 19.24 и далее.

[52] Диалоги двух данных авторов до нас не дошли, однако, как явствует из сделанного Проклом замечания, они были в распоряжении философа.

[53] Данный пассаж звучит как выдержанная в «этическом» духе экзегеза, свойственная Порфирию, которая дополнена «физической» интерпретацией в духе Ямвлиха.

[54] Как ни странно, этот пассаж (что космос есть дом богов) имеется у Филона (Aet 112.4) и Галена (De placitis Hippocreatis et Platonis 2.4.17.8).

[55] *Восхождение* (ἀναγωγή) — термин, содержащий аллюзию на миф из «Федра» о восхождении душ вслед за богами к сверхкосмическому месту. Встречающийся в «Халдейских оракулах» (фр. 190) в неоплатонизме он благодаря Ямвлиху стал техническим; при его посредстве описывалось последовательное восхождение душ к божественному, а затем с его помощью — к единому.

[56] *Вот это Всё* (πᾶν τοῦτο) — обычная для неоплатоников ссылка на чувственно воспринимаемый мир. Мы не решаемся переводить данный термин как «вселенная» (так поступает бóльшая часть переводчиков), поскольку подобным образом должно переводиться греческое слово οἰκουμένη, и только оно, и переводим его как «Всё». Заметим, что в этом случае возникает двусмысленное чтение: слово «все» (в греческом языке здесь стоит множественное число: τὰ πάντα) Прокл использует и как синоним понятия «все вещи вместе взятые». Для внесения ясности слово Всё, когда оно означает «наш мир» мы пишем именно так: с прописной буквы и через «ё» (когда это позволяет используемый падеж).

[57] Вероятно, в данном пассаже содержится намек на халдейскую диаду, соединенную с отцом (см.: «Халдейские оракулы», фр. 8), а также на доктрину Ямвлиха.

[58] *Передающий* (διαπορθμεῦον, *букв.* переправляющий) — термин Платона из диалога «Пир», где он используется как раз для описания демонического чина. См. также: Наст. соч., 1199.36.

[59] По сути, в данном месте вновь изучаются «побочные обстоятельства», «надлежащее» (τὰ καθήκοντα); данный подход к комментированию вызывающий затруднения мест в тексте вновь напоминает нам о построениях Порфирия.

[60] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I, 15, p. 74,17–25.

[61] *Готовность* (ἐπιτηδειότης, *букв.* готовность, пригодность, способность) — по поводу смысла, в котором данный термин использовался в философии Афинской школы неоплатонизма см.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 39, 71, 79; Комментарий к «Тимею», I, p. 25.24–30; p. 51.25–30.

[62] Вновь не вполне точная цитата. Платон в «Горгии» пишет о влюбленности Калликла в Пирилампа, не оговаривая, в отца или сына.

[63] *Знание, сближение, единение* (γνῶσις, πέλασις, ἕνωσις) — ср. три стадии молитвенного восхождения, о которых Прокл упоминает в «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 211.8–28): γνῶσις, οἰκείωσις, ἕνωσις (знание, приближение, единение), учение о которых строится на базе «Халдейских оракулов».

[64] *Демононесущая причина* (Δαιμονιοῦχος αἰτία) — имеется в виду или Геката, или Рея. Данный термин в античной письменной традиции более нигде не встречается. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Алкивиаду I», 68.5.

[65] Имеются в виду души.

[66] Как явствует из «Апологии Сократа» (33d9–e1), отцом Критобула был Критон. В «Федоне» он появляется дважды: первый раз, чтобы отвратить Сократа от беседы под тем предлогом, что, если он будет возбужден, яд не подействует (63d3–e7), и второй — предлагая ему оставить посмертные распоряжения (115b1 и далее).

[67] *Из одного и того же очага* (Ἐκ τῆς αὐτῆς ἑστίας) — аллюзия на «дом богов», где остается Гестия, когда остальные боги отправляются в странствие к сверхнебесному месту, описанное в диалоге Платона «Федр» (247a1–2). Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, p. 133.27 («словно очаг родов», οἷον ἑστίαν τῶν γενῶν); p. 155.4 («словно очаг сущего», οἷον ἑστία τοῦ ὄντος); p. 122.12 («очаг числа», ἑστίαν τοῦ ἀριθμοῦ); Комментарий к «Государству», II, p. 158.12 («очаг становления», ἑστία τῆς γενέσεως); Наст. соч., 708.27; 1061.22–23 («наш очаг (Гестия)», ἡμετέρα ἑστία, т. е. Афинская школа); 1166.2 и т. д.

[68] Вслед за Диллоном добавляем <ἀπὸ τῶν> перед δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως.

[69] Имеется в виду миф о душе как о крылатой колеснице из «Федра» Платона. Ср. замечание Гермия в «Комментарии к „Федру"» (127.8 и далее). Проблема, касающаяся того, чему именно соответствуют «кони» божественной души, была весьма актуальной для неоплатоников.

[70] Вероятно, Прокл имеет в виду Гесиода, по всей видимости, упоминавшего Мелиту в своем «Каталоге женщин» (не дошедшем до нас перечне возлюбленных богов и их детей). Известно, что он называл Мелиту дочерью Мирмекса (см.: *Гесиод.* Фр. 225 Merkelbach-West; Гесиод упоминается во фрагменте из сочинения Филохора, посвященного истории дема Мелита = *Филохор.* Фр. 3b, 328, F. 27).

Кроме того, возможным кандидатом в данном случае может быть Писандр. См.: *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», I, 378.3.

[71] Имеется в виду триада отцов, появившихся от всеобщего демиурга-Зевса, или демиургическая триада сверхкосмических богов, в которую входят Зевс 2-й, Посейдон и Плутон.

[72] Вслед за Диллоном читаем здесь οὕτω вместо οὐ.

[73] Вероятно, имеются в виду Тимей и Гермократ из диалога Платона «Тимей», которые прибыли в Афины на празднование Малых Панафиней, подобно тому как Парменид и Зенон приехали на праздник Великих.

[74] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 102.3 и далее.

[75] Прокл имеет в виду пифагорейские «пары» противоположных качеств, о которых говорит в «Метафизике» (I.5, 986a22 и далее) Аристотель. Отметим, что последний упоминает свет и тьму, а отнюдь не черное и белое.

[76] «Теологами» в данном случае Прокл называет «Халдейские оракулы».

[77] Возможное свидетельство в пользу того, что Прокл при написании публикуемого комментария имел перед собой сочинение, подписанное именем Зенона и озаглавленное «Сорок логосов».

[78] В рукописях фигурирует ὄν, которое Кузен правит на ἕν. Мы объединяем эти два чтения, учитывая, что Парменид аналогичен не единому как таковому, а единому сущему, монаде умопостигаемого мира. См.: Наст. соч., 628.2 и далее; 689.26 и далее.

[79] В диалоге Платона «Тимей».

[80] *Пастырь* (ἀγελάρχης, *букв.* сторож стада) — так Прокл обычно называет стражнический чин внутрикосмических богов. См., например: «Комментарий к „Тимею"», I, p. 154.25; «Платоновская теология», VI, 17, p. 83.27 и т. д.

[81] Данный орфический фрагмент Прокл цитирует и в «Комментарии к „Тимею"» (III, p. 311.3), однако там он связывает его лишь с Дионисом и потому приводит так: «Καίπερ ἐόντι νέῳ (в публикуемом комментарии Καίπερ ὄντε νέω — двойственное число) καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ». Здесь же речь идет о Зевсе и Дионисе.

[82] Эту историю пересказывает также Аристоксен в «Первоосновах гармонии» (39.8 и далее), ссылаясь в качестве ее источника на Аристотеля. В версии Прокла тем не менее Платон предстает отнюдь не столь простодушным, как у Стагирита, поскольку последний, очевидно, намеревался попросту очернить своего оппонента.

[83] Применение принципа, сформулированного Проклом в «Первоосновах теологии» (§ 57): всякая причина эманирует в виде большего числа потомков, нежели любая другая причина, рождаемая ею в ходе собственной эманации.

[84] Имеется в виду умопостигаемая триада «сущее—жизнь—ум», возможно, в халдейской формулировке («отец—сила—ум»).

[85] Вероятно, Прокл имеет в виду какой-то орфический пассаж, однако его точное звучание не известно. Кузен ссылается на Проклов «Комментарий к „Тимею"» (III, p. 262.9 и далее), однако эта ссылка явно не вполне законна, поскольку там имеется в виду планетарный (в терминологии Прокла — внутрикосмический) бог Крон (= планета Сатурн). Отметим, что Кронову и Зевсову жизни душ сам Платон рассматривает в диалоге «Политик».

[86] Имеется в виду полемика Сократа с Фрасимахом из I книги государства.

[87] Данный пассаж отсутствует в издании Кузена. Он имеется в части рукописной традиции (согласно терминологии Клибанского, в рукописях Σ-традиции) и в латинском переводе, но его нет в рукописях, относимых Клибанским к Φ-традиции. Не похоже, что данные рассуждения являются позднейшей интерполяцией, и потому имеется две возможности: (1) что Φ-традиция представляет собой некое сокращение при переписке исходной рукописи; (2) что существовало две традиции, восходящие к одном прототипу (к самому Проклу?). Однако во втором случае можно было бы ожидать, что будет иметься большее количество подобных пассажей. В пользу первого варианта говорит то, что текст в столбце 661.9–23 в Φ-традиции значительно сокращен и изобилует лакунами.

[88] *Гипотетическая посылка* (συνημμένον *scil.* ἀξίωμα) — распространенный в поздней античности термин; в стоической логике при его посредстве обозначалась гипотетическая посылка в рассуждении (в гипотезе или в гипотетическом силлогизме), однако Прокл иногда использовал данное слово как указание на гипотетический силлогизм в целом. См., например: Наст. соч., 1050.22–25; 1098.6; 1099.20 и т. д.

[89] Данный пассаж в полном виде содержится только в латинском переводе Мёрбеке, в греческих же рукописях он присутствует лишь в сокращенной и эллиптической версии, приведенной выше. Тем не менее греческий текст, очевидно, не содержит лакун, и, возможно, расширенная версия приводимого рассуждения принадлежит либо какому-то из переписчиков, либо даже самому Мёрбеке, стремившемуся усилить и прояснить смысл текста Прокла. Несмотря на подобные сомнения, мы включаем этот пассаж в публикацию.

[90] См.: *Александр Афродисийский.* Комментарий к «Первой Аналитике», 177.19–180.12, текст, с которым Прокл, несомненно, был хорошо знаком. Автором обсуждаемой проблемы является Хрисипп. См.: *Frede M.* Die Stoische Logik. S. 87–88.

[91] Нижеследующее рассуждение Прокл, по сути, формально излагает в первых шести параграфах «Первооснов теологии». См. также его «Платоновскую теологию» (II, 1, p. 4.7 и далее). Ср. также: Наст. соч., 1100.13–1101.8.

[92] Неожиданная ссылка. Платон отнюдь не высказывается в «Законах» в защиту музыкальных вариаций напрямую, хотя, возможно, он и одобрил бы их — при условии, что в них сохранялась бы одна и та же мелодия.

[93] Представление о взаимной симпатии вещей в мире имеет стоические корни: предметы обладают общими свойствами и совместно мыслят, а потому испытывают взаимные тягу и сочувствие. В неоплатонизме такая симпатия понималась как сущностное единство вещей. См., например: *Плотин.* Эннеады, VI, 9.1.1–17; V, 3.15.11–12; *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 60.1–8; *Прокл.* Первоосновы теологии, § 13; Наст. соч., 54k.28–30; 56k.15–16.

[94] Принцип, что во главе любого чина сущих стоит безучастная монада, за которой следует выступающая предметом сопричастности, является базовым в метафизике Афинской школы (см.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 21; 23; 67–69; 101), однако восходит он, вероятно, к учению Ямвлиха. См. его «Комментарий к „Тимею"», фр. 54 Dillon.

[95] *Невыразимое единство* (ἄφραστος ἕνωσις) — неоднократно встречающееся у Прокла выражение, описывающее состояние и структуру умопостигаемого. См.: «Платоновская теология», I, 21, p. 98.6; II, 6, p. 42.11; IV, 28, p. 82.4–5; VI, 2, p. 10.21; «Комментарий к „Тимею"», II, p. 243.9; III, p. 100.11; «Комментарий к „Алкивиаду I"», 53.3; Наст. соч., 1048.36; 1181.39; 1184.31–32.

[96] Трудно представить себе комментаторов, которые могли бы привести подобное возражение против слов Сократа, за исключением враждебных платонизму неопифагорейцев, таких как Модерат. Впрочем, критические замечания могли бы основываться и на положении, что число «два» не соответствует ни единству, ни множеству, и тогда круг возможных авторов данного опровержения существенно расширяется.

[97] *В качестве причины* (κατ᾽ αἰτίαν) — технический термин для неоплатоников, по крайней мере, принадлежавших к Афинской школе. См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 65.

[98] *В высшем чине оно остается неизреченным и никак не проявляет себя* (ἀνέκφραστον καὶ ἀνέκφαντον ἐν ἀκροτάτῳ μεμνηκός) — ср.: *Прокл.* Платоновская теология, V, 34, p. 123.21–22.

[99] Данный вывод Аристотеля является заключительным в его критике философии Парменида в «Физике» (186a23 и далее). Прокл использует в применении к самому Стагириту излюбленное последним в качестве характеристики его оппонентов наречие φορτικῶς («грубо»).

[100] *Незапятнанный вид* (ἄχραντον εἶδος) — вероятно, ссылка на «незапятнанных богов» (ἄχραντοι θεοί) «Халдейских оракулов».

[101] Начало данной фразы в греческом тексте звучит так: «Ἐπειδὴ δὲ περὶ ἄλλου οὐδὲ ἐγὼ γέγραφα...». Вестеринк предлагает конъектуру, убирая οὐδέ после ἄλλου. Мы постарались, не внося ее, придать переводу некий «нарративный» оттенок, поскольку тогда оборот οὐδὲ ἐγὼ (вызывающий сомнения у Вестеринка и Диллона) оказывается осмысленным.

[102] *По их благовидному волению* (κατὰ τὴν ἐκείνων ἀγαθοειδῆ βούλησιν) — часто встречающаяся у Прокла ссылка на благую волю божественного, которое по своему желанию открывает себя последующему и позволяет ему познать себя. См., например: «Комментарий к „Тимею"», I, p. 382.18; II, p. 108.16; III, p. 6.27; p. 201.12–13; p. 312.31; Наст. соч., 962.20 и т. д. Основой для рассуждений подобного рода является тот пассаж из «Тимея» Платона, где сообщается, что демиург, будучи благим, пожелал сделать все последующее близким (παραπλήσια) самому себе (29e1–3).

Книга вторая

В книге II публикуемого комментария, включающей столбцы 721–782 греческого текста в издании Кузена, обсуждается фрагмент диалога «Парменид» со слов τόδε δέ μοι εἰπε (128e6) до фразы ... ἐπὶ τοὺς λόγους (130b1). Данный раздел диалога посвящен начальной декларации Сократом теории идей, предлагаемой им для решения апории Зенона, гласящей: при допущении, что сущее является многим, не участвующим в едином, вещи оказываются подобными и неподобными в одном и том же отношении; они будут обладать и другими противоположными качествами. Поэтому Проклу выдается случай, чтобы обсудить сначала теорию самого Зенона, а затем, основывая свои рассуждения на диалогах «Софист», «Филеб» и «Тимей», рассмотреть ряд вопросов, связанных с теорией идей, и в первую очередь выявить функции и статус идей подобия и неподобия, понимаемых им как базовые структурные принципы умопостигаемого мира.

Прокл делит свой комментарий на десять лемм, большинство из которых весьма обширны. Первая лемма (721.29–742.15) составляет своего рода введение. В целях удобства чтения мы разделили ее на 5 параграфов и дали каждому из них заголовок.

Сначала Прокл обсуждает теорию Зенона (721.19–729.38). Тот, говорит он, как и Эмпедокл стремится помочь простым людям, изначально способным увидеть только многообразие и кажимость, сопряженную с ним, ощутить единство вещей, монаду, которая повелевает всеми множествами (724.13 и далее). Самый интересный аспект в изложении Проклом доктрины Зенона — это вероятное использование им документа, в книге I называемого «Сорок логосов» (694.23 и далее). Конечно, его обсуждение аргументации Зенона, касающейся подобия и неподобия, никак не следует из текста «Парменида». Данный вопрос подробно рассматривается в нашей статье.

Прокл продолжает свое изложение следующим образом (727.10 и далее). Пытаясь как-то улучшить исходное рассуждение Зенона, он показывает: можно доказать, что все множество вещей является подобным и неподобным, легко продемонстрировать также, что ни подобным, ни неподобным оно не будет. Поэтому множества, лишенного единства, существовать не должно.

Требование Сократа, чтобы Зенон показал, как именно можно применить предложенный им метод к идеям, привел некоторых критиков, говорит Прокл (727.26 и далее), к предположению, будто рассуждение Зенона содержит какую-то ошибку. Другие, напротив, защищают Зенона и утверждают, что Сократ его не понимает. Третьи (вероятно, имеется в виду Сириан) делают шаг вперед и предлагают компромиссное решение: обе стороны до определенной степени правы, ибо Сократ не опровергает рассуждения Зенона, что зримое множество без единства существовать не может (с учетом принятой им в 128е5–6 его поправки), он просто пытается трактовать его расширено и применить в сферах, отличных от тех, на примере которых Зенон проводил свое доказательство.

Для выработки собственного понимания данного вопроса мы должны рассмотреть теорию идей как таковую (729.29 и далее). Прокл начинает такое рассмотрение, назвав первооткрывателей этой теории — пифагорейцев. Затем он переходит к анализу определения Сократа, описывающего идею, или эйдос, как нечто «само по себе» (*αὐτὸ καθ' αὑτό*). Слово «само», говорит он, выражает несмешанную простоту и чистоту идей, в то время как «по себе» добавляется, чтобы отличить их от атрибутов, предицирующих отдельные вещи (*τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς κατηγορουμένα*). Можно сказать, что «само» обособляет идею от умозрительных понятий (*ἐννοήματα*), в то время как «по себе» отграничивает ее от общего, располагающегося в другом, то есть в каком-то частном объекте. Обе составляющих данного определения поэтому строго необходимы (731.13–14).

Затем (731.14 и далее) Прокл показывает, чем платоновская идея отличается от своих «низших подражаний» — «пародий» на нее, бытовавших в эпикуреизме, аристотелизме и стоицизме. Все «идеи» такого плана относятся к категории «позднеродных» понятий, оказывающихся лишь обобщением представлений об отдельных вещах, тогда как идеи Платона идут впереди этих вещей и порождают их. Впрочем, говорит Прокл, мы можем позаимствовать из этих учений, в особенности из стоического, терминологию, которая поможет нам дать определение идеям (732.2–6) как демиургическим и умным причинам всех вещей, появляющихся естественным путем; эти причины неизменны, поскольку предшествуют любой изменчивости, просты, раз идут впереди сложного, и обособлены, так как существуют до вещей, не отделимых от материи.

От природы идей вообще Прокл переходим к вопросу о специфической роли идей подобия и неподобия в умопостигаемом царстве (732.25–734.20). При обсуждении этого вопроса он основывается на пассаже из «Тимея», где Платон утверждает, что демиург пожелал, чтобы все вещи были подобны ему настолько, насколько это возможно (29е). Следовательно, подобие является одним из формальных аспектов демиургической деятельности; однако, если это так, значит,

с ним должно сочетаться и неподобие, потому что творения демиурга, уподобляющиеся ему, должны также отличаться от него и друг от друга. Стало быть, подобие и неподобие — не просто эйдосы: они оказываются стержневыми элементами мира идей. В конечном итоге они выступают как эманации предела и беспредельности на уровне генад, и подобие соединяет вещи между собой, а неподобие обеспечивает их раздельность и различие. Таким образом, Прокл стремится обосновать наличие в царстве идей некой сущности, неподобия как основания идеи отрицательности, которое может рассматриваться как некий аспект беспредельности, одного из главных моментов в умопостигаемом царстве.

Каково же в таком случае положение (τάξις) идей подобия и неподобия (734.32 и далее)? Чтобы ответить на этот вопрос, Прокл описывает иерархию идей, включающую в себя, по крайней мере, три уровня: *(1)* наиболее общие идеи, примерами которых являются «величайшие роды сущего» из диалога «Софист»; *(2)* частные, скажем эйдос человека или собаки, в которых участвуют чувственно воспринимаемые индивидуумы (говоря словами Прокла — атомы); *(3)* промежуточные, например эйдос справедливости, выступающий в качестве предмета участия для некоторых чинов сущих, например для душ, в то время как для других они таковыми не являются (скажем, в эйдосе справедливости не будут участвовать неодушевленные предметы). Именно на этом, третьем уровне и располагаются подобие и неподобие сами по себе. Они выступают в качестве предмета участия для большинства, но отнюдь не для всех сущих. Например, лишенные качеств тела, которые располагаются между материей и многочисленными стоящими над ними эйдосами, участвовать в них не будут (735.33–36); заметим, что, обсуждая бескачественное тело, Прокл, по сути, имеет под ним в виду «вторую материю» стоиков. Она, безусловно, участвует в «величайших родах» — в сущем, движении или покое, однако, не имея каких-либо качеств, не причастна подобию или неподобию. Тождественность и инаковость ей присущи будут, но они являются чем-то более общим, нежели подобие и неподобие. Фактически они оказываются истоками последовательностей предметов, элементами которых оказываются подобие и неподобие.

Вслед за этим поднимается вопрос о том, верен ли на первый взгляд самоочевидный вывод ряда авторитетных комментаторов, что подобие стоит выше неподобия, или же имеет место обратное (737.34 и далее). Есть ряд аргументов в пользу последнего подхода, признает Прокл, однако приоритет в данном случае имеет мнение самого Платона, суждения которого, особенно ряд пассажей из «Филеба» (23с) и «Тимея» (29е, 33b), ясно свидетельствуют, что подобие превосходит неподобие.

Следующая проблема, с который могут столкнуться изучающие данные вопросы (739.14 и далее), касается смысла суждения «неподобие противоположно подобию». Ведь в эйдетической сфере противоположностей в обычном нашем понимании нет. Прокл дает следующий ответ: противоположность в «обычном» смысле, подразумевающая вражду и взаимное разрушительное действие противостоящих предметов, существует только в чувственно воспринимаемом мире; в умопостигаемом же имеет место обратное — противоположности дополняют друг друга. Разумеется, даже в небесной сфере движения кругов тождественного и иного комплементарны, и то же касается душевного мира. Предел и беспредельное, в конце концов, являются высшими противоположностями, и они, формируя смешанное, образуют базовую комбинацию, производящее на свет все остальное. Противоположность подобия и неподобия точно так же подразумевает некую комплементарность и способствует творению.

Прокл завершает вступительную часть книги II кратким резюме (742.3—15), и переходит к следующей лемме («Парменид», 129а2–6; «Комментарий к „Пар-

мениду"», 742.24–747.38). Он начинает с перечисления причин, по которым подобие и неподобие оказываются чрезвычайно подходящими примерами для изучения участия вещей в идеях, которое и обсуждается в комментируемом пассаже, причем в качестве модели сказанного он подробно разбирает сходство и несходство изображений со своими образцами. Такой подход приводит к необходимости ответить на вопрос, живо обсуждавшийся в неоплатонических кругах: участвуют ли в эйдосах только чувственно воспринимаемые или также умопостигаемые предметы. «Те, кто утверждают, будто имеется один ум»,— это, как явствует из «Комментария к „Тимею"» Прокла (III, p. 32.32 и далее), Порфирий и Плотин,— считают, что в эйдосах участвует только чувственно воспринимаемое; напротив, «те, кто говорит о множестве умов» (то есть о безучастном и выступающем предметом сопричастности),— имеются в виду Амелий и Ямвлих — задаются вопросом, не должны ли также низшие предметы умопостигаемого мира участвовать в высших. Прокл начинает с утверждения, что могло бы показаться, будто никакое умопостигаемое сущее не может быть одновременно и изображением, и парадигмой (между тем последней оно с неизбежностью является), поскольку умопостигаемое неделимо, а такой вывод будет подразумевать его разделенность на изображение и парадигму. Но если мы надлежащим образом разделим умное царство и обособим от умного как такового временнóе (помня, что время есть образ вечности) и душевное (а душа является и парадигмой, и изображением), мы должны будем признать существование на последнем уровне участия в эйдосах (744.34 и далее). «Ты и я», о которых речь идет в данной лемме, поэтому, вероятно, описывают наши, человеческие, души, если, конечно, принять во внимание утверждение Сократа в «Алкивиаде I» (130c), что каждый человек есть в первую очередь душа (746.27–9), в то время как «другое» может быть соотнесено с чувственно воспринимаемыми вещами; подходящим для последних описанием оказывается инаковость — прекрасный образец творческого подхода к вопросу!

Следующая лемма (129a6–b4; 748.9–760.18) посвящена главным образом теме связей и различий между объектами в умопостигаемом мире и вопросу об индивидуальности эйдосов при всем единстве ума, что составляет проблему в рамках платонизма с тех пор, когда Платон впервые поднял этот вопрос в «Софисте». Общее обсуждение простирается до 757.12, а последние три столбца являются текстуальным комментарием.

Прежде всего, интерес может вызвать описание интерпретаций, касающихся замечания Сократа, что, по его мнению, «было бы чудом» (τέρας ἂν ἦν), если бы было доказано, что подобные вещи сами по себе (αὐτὰ τὰ ὅμοια) будут неподобными. Первую группу комментаторов, освещавших данный вопрос, Прокл описывает (по какой причине нам неизвестно) как выдвигающих данный пассаж в качестве обоснования тезиса, что все вещи всегда будут всеми другими: противоположные — теми же, что и их противоположности, а части — что и целые (749.41 и далее). Единственной известной сократической школой, которая могла бы придерживаться подобного взгляда, была мегарская школа Евклида; мегарцы, похоже, считали глагол «быть» выражающим идентичность и тем самым подтверждали свое заявление, что все сущие есть одно, однако маловероятно, чтобы они придавали какое-либо значение «Пармениду» Платона. С другой стороны, поздние платоники, такие, как Порфирий, возможно, пытались именно так и описывать их учение, возможно, просто высмеивая их за не слишком глубокое понимание причины, по которой Сократ использует слово «чудо» (τέρας),— оно оказывается одобрительным и его восхищение вполне серьезно. Вторая группа мыслителей (750.16–35), те, кто доказывает наличие у эйдосов несмешанной чистоты (подобные «друзьям идей» из «Софиста», 248a и далее, но, видимо, не

идентичные с ними), с определенной долей обоснованности придерживаются того мнения, что Сократ на самом деле здесь иронизирует. Наконец, третья группа (750.35–751.6) предполагает, что он только выражает свои сомнения по данному поводу и не отвергает, как и не принимает возможность смешения эйдосов.

Прокл, как ни странно, дает высокую оценку воззрениям всех мыслителей, придерживавшихся упомянутых им точек зрения. Он называет своих предшественников «славными и блаженными мужами» (οἱ κλειοὶ καὶ μακάριοι ἐκεῖνοι — возможно, в его словах содержится ирония). Однако он отмечает, что названные мыслители *не вполне* осознают всю глубину мысли Платона. Очевидно, когда мы рассуждаем об умопостигаемом мире, мы сталкиваемся с той самой проблемой, которую столь продуктивно пытается разрешить Плотин (в особенности в своем трактате «Эннеады», VI, 7): как мы должны понимать единство и всеохватность ума, если каждый эйдос сохраняет собственное своеобразие? Другая проблема, возникающая здесь, касается взаимной связи эйдосов или родов и видов в случае их противоположности друг другу.

Неясно, как сам Прокл решает эти проблемы, однако он детально рассматривает их и формулирует по данному поводу весьма важное положение неоплатонического учения. Он подводит итог в 755.5–14:

> Однако как и каким образом тогда следует диалектически рассуждать об эйдосах? Каждый из них есть то, что он есть, он сохраняет собственное своеобразие в чистоте, но при этом участвует во всех остальных, не сливаясь с ними; он не образуется из них, а воспринимает их своеобразие и придает им собственное.

Возможно, самое лучшее — это рассматривать платонические эйдосы как различные «точки зрения» в пределах интегрированной системы. Тогда получится, что каждый из них содержит в себе целое, однако в его уникальной перспективе. Если даже подобный подход не имеет смысла, то сомнительно, чтобы удалась какая-либо иная попытка описать отношения эйдосов друг с другом.

Далее Прокл переходит к рассмотрению деталей текста (757.13 и далее). Здесь мы находим замечательную интерпретацию трех заявлений Сократа: *(1)* «...это, я думаю, было бы чудом»; *(2)* «...этому я уже удивлюсь» (в следующей лемме, 129c1); и *(3)* «...тогда, Зенон, я буду... приятно поражен» (129e3). Эти слова представляются Проклу выражением трех стадий в достижении Сократом понимания, каким образом эйдосы на самом деле смешиваются между собой, при этом оставаясь тем, что они есть,— другой примечательный момент в творческой экзегезе.

Затем (758.32 и далее) Прокл обращает внимание еще на одну особенность текста: Сократ, очевидно, имея в виду эйдос подобия, говорит о нем как о «подобных вещах самих по себе» (αὐτὰ τὰ ὅμοια), 129b1). Современные критики соотнесли бы это высказывание с выражением αὐτὸ τὸ ἴσον из «Федона» (74c4–5) и поняли бы его как в значительной мере неопределенное описание «вещей, рассматриваемых в чистом виде в аспекте бытия подобными», однако такое решение никоим образом не могло бы быть принято древним платоником. Прокл дает следующее объяснение: подобие есть единое и многое, поскольку оно состоит из «частей», каждая из которых сама является подобием; точно так же и ум составляется из многих умов (759.1 и далее). Согласно этой интересной концепции, эйдосы просты, а то, что Прокл называет «частями», похоже, оказывается элементами подобия, которые могут быть обнаружены во всех остальных эйдосах и (или) в «силах» (δυνάμεις) эйдоса, порождающих различные виды подобия на более низких уровнях бытия. В целом же данная лемма очень важна для понимания учения Прокла об идеях.

Комментарий к следующей лемме (129b6–c1) занимает столбцы 760.25–765.27. Прокл, как было отмечено выше, понимает комментируемый пассаж так: Сократ здесь просит Зенона усилить аргументацию и распространить ее на умное царство. В то же время он полагает, что здесь содержится указание на прогресс Сократа в понимании проблемы: «Действительно, слова „этому я удивлюсь" описывают рассудок, уже подозревающий, каково истинное положение дел, однако еще не понимающий его во всех подробностях. Значит, пройдя еще немного и пристально рассмотрев соответствующий предмет, <Сократ> примет во внимание голос того, кто следует данному догмату и рассматривает сам способ смешения эйдосов» (761.14–19).

Фактически Прокл начинает со ссылки на оригинальные рассуждения Зенона, никак не представленные в тексте диалога «Парменид». Эти рассуждения, как и рассматриваемая лемма, приводят его к необходимости изучить, что́ именно есть «единое» и «многое», которые Сократ здесь упоминает, и каковы их соотношения между собой и с подобием и неподобием, упомянутыми выше. Причина озабоченности Прокла данным вопросом состоит в том, что слово «единое» здесь могло бы быть понято как относящееся к единому, которое ни в коем случае не должно быть многим и даже о существовании которого на самом деле говорить не следует. Он вынужден поэтому дать следующее определение: под «единым» здесь понимается монада, объединяющая сила демиургического ума, а «многое» — его разностороннее развитие и хранительная сила. В результате возникает проблема: почему «единое» и «многое» не упомянуты среди главных родов сущего в «Софисте» (764.3 и далее). Прокл дает следующий ответ: там Платон исследовал высшие роды и виды, располагающиеся в уме; между тем «единое» и «многое» — это отнюдь не роды в уме, они и есть сам ум, ибо описывают его всеобщность и частность. Они стоят поэтому выше подобия и неподобия, ибо последние представляют собой соотнесенные понятия, в то время как первые абсолютны (765.6 и далее).

Интерпретация Проклом следующей леммы (129c1–d6) зависит от его понимания слов Сократа «это было бы достойно удивления» (ἄξιον θαυμάζειν, 129c3). Он комментирует этот длинный пассаж весьма коротко, только в трех столбцах (766.9–768.24), причем сосредоточивает свое внимание в основном на деталях текста. Сократ интуитивно чувствует, что эйдосы образуют некую общность, однако все еще сомневается в правильности своего ощущения, и следующая лемма будет посвящена возможности устранения его сомнений. Интерпретация Проклом отдельных фраз представляет собой хороший пример применения его метода, однако не требует дальнейших пояснений.

Комментарий к следующей лемме (129d6–e4; 768.34–777.30) касается главным образом статуса покоя и движения в умопостигаемом мире. Мы начинаем еще с одной ссылки на «Сорок логосов» Зенона (769.23–770.1); Прокл отмечает также, что слова «...тогда, Зенон, я буду... приятно поражен» указывают на достижение Сократом более глубокого понимания всей сложности проблемы смешения эйдосов в умопостигаемом мире.

При рассмотрении покоя и движения Прокл обсуждает следующие вопросы: каково их положение в умопостигаемом мире и как они участвуют друг в друге. На первый он дает ответ: покой и движение являются существенными свойствами демиургического ума, и первый описывает вечную неизменность демиургической мысли, а второй — непрерывность и однородность демиургической деятельности и постоянство творческой силы демиурга (772.11–13). Поэтому в эйдетическом царстве движение и покой распространены повсеместно.

Далее, совместимы ли они между собой? По мнению элейского гостя из «Софиста» (255a) — нет. Однако, говорит Прокл (773.6 и далее), мы не можем даже

представить себе покой, лишенный движения, подразумевающего деятельность и жизнь, и движение, не обладающее устойчивостью и постоянством. Поэтому покой и движение *должны* участвовать друг в друге. Элейский гость, вероятно, имеет в виду, что движение и покой подразумевают куда более глубокие различия и дифференциацию, нежели тождественность и инаковость (773.29–32), и потому можно сказать, что они противоположны друг другу в большей мере. Философ, продолжая, с большим энтузиазмом описывает различные типы общности, которые могут образовывать эйдосы. Символами такой общности могут служить священные браки в божественном мире, о которых рассказывают теологи (то есть орфическая традиция), причем эти браки заключаются как между равными по своему положению богами и богинями, так и между стоящими на разных ступенях иерархии божественного.

Затем Прокл переходит к анализу текста (776.1 и далее) и здесь отмечает в слове «выделить» (διαιρεῖσθαι) аллюзию на «незапятнанную силу» (ἄχραντος δύναμις) ума, в то время как в словах «само по себе» (αὐτὰ καθ᾽ αὑτά) видит ссылку на его «непреклонную силу» (ἀμείλικτος δύναμις). Последние определения являются халдейскими обозначениями божественных чинов, адаптированными в терминах умопостигаемого царства. Прокл придает определенное значение также тем фактам, что все названные в комментируемом пассаже эйдосы поделены на *пары*, что всего таких пар *три* и что они расставлены в тщательно подобранном порядке. Мы упоминаем обо всем сказанном не только, чтобы читатель почувствовал вкус к методу Прокла, а поскольку подобные интерпретации могут придать тексту Платона бóльшую ясность.

Комментарий к последним трем леммам (129e4–130a2; 130a3–8; 130a8–b1) не добавляет никаких новых выводов и посвящен детальному аллегорическому толкованию текста. Небезынтересно, однако, то утверждение Прокла, что Пифодор неправильно истолковывает общее направление замечаний Сократа и поэтому удивляется (130a3 и далее), что Зенон и Парменид не раздражаются, когда слышат их, по той причине, что он символизирует собой одно из низших сущих. Поэтому он принимает комментарии Сократа к утверждениям Зенона за их критику, а его высказывания считает ироническими — точно так же как это делают практически все современные авторы.

Еще одна интересная деталь — это ссылка на магическую практику, которую мы обнаруживаем в столбце 781.9 и далее:

> Вот почему Парменид не остается безучастным и, когда Сократ *заканчивает*, произносит ответную речь; Платон здесь, разумеется, имеет в виду еще один божественный символ. В самом деле, до того как человек удостоится присутствия божественного, ему необходимо подстегивать себя и воскрешать божественное начало своей души для участия в лучшем. Когда же появится горнее сияние, следует соблюдать спокойствие, что, собственно, Сократ и делает.

Здесь мы видим аллюзию на магическую практику в форме, бытовавшей в эпоху позднего эллинизма, которая представлена в «Греческих магических папирусах». Данный пассаж является дополнительным подтверждением факта, известного из биографии Прокла, принадлежащей перу Марина (и из многих пассажей в публикуемой и в других работах самого мыслителя): философ питал интерес к теургической практике и пытался ею заниматься.

Книга заканчивается обсуждением похвалы Парменида Сократу за остроту его ума и его рвение в постижении истины. Книга III начнется с его вопроса Сократу, выражающего суть всей первой части диалога.

[1] Парменид рассматривает чувственно воспринимаемое как то, что существует (т. е. познается, ибо существовать для него и означало быть познаваемым) в согласии с мнением (τὰ κατὰ δόξαν).

[2] Прокл, очевидно, имеет здесь в виду не исторического пифагорейца Тимея, а персонаж одноименного диалога Платона. Ср.: *Платон*. Тимей, 28a2–3.

[3] Согласно воззрениям Афинской школы неоплатонизма, Эмпедоклов Сфайрос воплощает в себе состояние всех вещей: в эпоху Любви он оказывается умопостигаемой парадигмой (живым-в-себе, умным среди умопостигаемого), а в эпоху Вражды — чувственно воспринимаемым образом этой парадигмы (космосом) (*Прокл*. Комментарий к «Тимею», II, p. 69.18–27; см. также: *Прокл*. Платоновская теология, V, 2, p. 11.18–23.

[4] Детальное обсуждение учения Прокла об Эросе см. в книге: *Gersh S.* Kinesis Akinetos. App. I. P. 123–127. См. также: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II, p. 69.23 и далее, где философ описывает принадлежащую Эмпедоклу теорию Сфайроса, который выступает в двух ипостасях: как чувственно воспринимаемый и как умопостигаемый. По общему признанию, Эмпедокл говорит о нем во фр. 17.21: «Которого ты видишь в своем уме» (τὴν σὺ νόῳ δέρκευ).

[5] *Соотнесенные монады* (κατατεταγμέναι μονάδες) — неоплатонический технический термин, при помощи которого описываются монады, соответствующие множеству и соотнесенные с ним. Такие монады гипостазируются вместе со множеством, ибо все элементы последнего принимают в них участие. Пример — человек вообще, воплощенный в отдельном человеке, например в Сократе. Данная терминология, очевидно, восходит к трудам Сириана. См, например, его «Комментарий к „Метафизике"» (28.11 и далее). Диллон переводит термин κατατεταγμέναι на английский язык как immanent.

[6] Вероятно, данный аргумент Прокл почерпнул непосредственно из «Сорока логосов» Зенона, поскольку в «Пармениде» Платона его нет.

[7] *Следствие* (πόρισμα) — так Евклид в «Началах» называет побочный вывод, вытекающий из доказательства той или иной теоремы. Прокл в своем «Комментарии к I книге „Начал" Евклида» пишет: «Термин „следствие" используется также и с целью описания некоторых проблем; например, такую роль играют следствия, выписанные Евклидом. В частности, так говорят, когда из доказательства вытекает какая-то другая теорема, не предусмотренная нами, которую именуют следствием как раз потому, что она является своего рода побочным приращением (κέρδος) познавательного доказательства» (212.12–17).

[8] Примирение между собой противоречащих друг другу толкований характерно для Сириана (см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 441.15 и далее; III, p. 174.13 и далее). Именно его Прокл, видимо, здесь и имеет в виду. Однако упоминает он о нем не так, как обычно: как правило, Прокл называет его «наш вождь».

[9] Современные исследователи решительно возражают против отождествления «друзей идей» из «Софиста» с философами элейской школы, которое Проклу представляется несомненным. В настоящее время считается, что в цитируемом диалоге Платон критикует свою собственную теорию идей в ее ранних формах.

[10] Платон приписывает идеям предикат «само по себе» не только в рассматриваемом пассаже из диалога «Парменид». Данный мотив прослеживается во всем его творчестве. Ср.: «Федон», 66a2; 78d6; 100b6; «Софист», 252c4, а также полемику с Протагором по поводу бытия «самого по себе» («Теэтет», 152d2 и далее).

[11] *Позднеродным* (ὑστερογένεσι) — см. примеч. 63 к кн. IV.

[12] В данном пассаже Прокл прибегает к халдейским терминам «неумолимый» (ἀμείλικτος) и «выступающий в качестве истока» (πηγαῖος), чтобы с разных точек зрения охарактеризовать демиургический ум. Однако данные термины в строгом смысле этого слова описывают также самостоятельные чины умной божественности, у которых, по-видимому, в представлении Прокла демиург и заимствует названные качества.

[13] Ср., например: *Аристотель.* Метафизика, VII.3, 1029a30 и далее; Категории, 5.2a11 и далее.

[14] Вероятно, речь идет об эпикурейцах. Во всяком случае, слова «суммарные обозначения общих характеристик, приписываемых отдельным предметам» (κεφαλαιώματα τοῦ ἐντρέχοντος κοινοῦ τοῖς πολλοῖς) звучат так, как будто они оказываются техническими терминами, принадлежащими какой-то философской системе. Известно, что слово «приписываю» (ἐντρέχω) использует в смысле, подобном подразумеваемому здесь Проклом, Филодем (см., например: «О богах», 3.8).

[15] Данного подхода придерживается Аристотель в ходе своей критики теории идей в «Метафизике» (I.9, 990b8 и далее).

[16] Вероятно, речь идет о стоиках, хотя здесь критика Проклом представления о семенных логосах и не вполне ясна.

[17] См.: Наст. соч., 830.18–19; *Прокл.* Комментарий к «Государству», I, p. 32.19–20.

[18] По поводу уподобляющей силы демиурга см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III, p. 1.10–2.11, где также перечислены его остальные силы.

[19] *Выступающие в качестве истока* (πηγαίως) — халдейский термин.

[20] Прокл, говоря о подобной роли сущности, тождественности и инаковости, несомненно, имеет в виду обсуждение этих родов сущего в диалоге «Софист» (251a1 и далее). Тем не менее стоит заметить, что в этом диалоге сперва Платон называет *главными* (величайшими, μέγιστα) родами сущего само сущее, покой и движение (254d4–5) и лишь на основании их рассмотрения приходит к логическому выводу, что в число родов сущего необходимо включить тождественность и инаковость, которые, разумеется, тесно переплетены с тремя «величайшими» родами и потому также входят в число *важнейших* (но не *величайших*) родов.

[21] Следуем конъектуре Вестеринка и читаем πεποιωμένοις («обладающее качествами») вместо πεποιημένοις («созданное»).

[22] Т. е. в не дошедшей до нас части комментария, посвященной рассмотрению второй и последующих гипотез диалога «Парменид».

[23] Вслед за Вестеринком читаем здесь ἡ ἰσότης καὶ ἀνισό<της· ὅτι γὰρ> τάχος... Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», II, p. 18.1–4.

[24] Термин, использованный здесь («возглавляю», προπομπεύω), Прокл обычно относит к процессии демонов, возглавляемых ведущими их богами (см., например, «Комментарий к „Тимею"», I, p. 34.9; p. 369.27), однако в образной форме он может быть использован и для описания эманации вещей за пределы собственных сущностей. С этим значением данного слова мы здесь и сталкиваемся.

[25] Данная формула описывает отличия души от ума. См.: *Ямвлих.* О науке общей математики, 1.56 = *Прокл.* Платоновская теология, I, 13.19.

[26] Вслед за Диллоном меняем слово ἐναντιότης, фигурирующее в греческом тексте, на ὁμοιότης.

[27] Вслед за Вестеринком читаем ἐν ᾧ как ἐν νῷ.

[28] В латинском переводе эта фраза отсутствует.

[29] Т. е. в третьем разделе той части публикуемого комментария, которая посвящена рассмотрению подобия и неподобия. См. выше: Наст. соч., 734.20–737.33.

[30] Как явствует из «Комментария к „Тимею"» Прокла (III, p. 32.32 и далее = *Ямвлих.* Комментарий к «Тимею», фр. 64 Dillon), на данный вопрос неоплатоники давали различные (и противоречащие друг другу) ответы. Порфирий полагал, что в идеях участвуют лишь чувственно воспринимаемые вещи, в то время как Амелий и Ямвлих (а вслед за ними и Сириан) считали, что умопостигаемое также причастно эйдосам.

[31] Диллон вслед за Мёрбеке опускает μή перед ὄντων. При принятии данной конъектуры получается, что, по мнению Прокла, душа является лучшей и среди рожденного, и среди сущего. Такая трактовка рассуждений философа явно неверна.

[32] *Нисхождение* (ὑπόβασις) — технический термин в неоплатонизме, описывающий процесс дифференциации сущих в пределах одного их ряда. Напротив, термин πρόοδος («выход за свои пределы», «эманация») соответствует «вертикальной» дифференциации. См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 21.

[33] Т. е. телесное, обладающее делимой сущностью, в отличие от души, сущность которой занимает промежуточное положение между неделимой (умной) и делимой телесной. См.: *Платон.* Тимей, 35a.

[34] В греческом тексте после αἰσθητά идет слово παραδείγματα, которое мы вслед за Диллоном опускаем ввиду его бессмысленности в данном контексте. Не учитывает его в своем переводе и Мёрбеке.

[35] Раздел комментария, посвященный толкованию понятия «другое», до нас не дошел. Дамаский в своем «Комментарии к „Пармениду"» (417) отождествляет «другое» с материей, ссылаясь в качестве подтверждения правильности такого отождествления на пифагорейское учение и на «Федона» Платона (83b2). Очевидно, Прокл прибегал к похожей аргументации.

[36] Так, естественно, описывается беспредельное. Данные предикаты Платон подробно разбирает в «Филебе» (24a1 и далее).

[37] Платон использует множественное число (αὐτὰ τὰ ὅμοια γιγνόμενα ἀνόμοια). Следовательно, речь здесь идет именно о подобных *вещах*, а не об эйдосах подобия и неподобия (такой вывод напрашивается, если читать «Парменид» в переводе Н. Н. Томасова — «подобное само по себе становится неподобным»): Сократ прослеживает различие между бытием и участием, но никак не между участвующим (вещами) и эйдосами, выступающими предметом такого участия.

[38] Как явствует из трактата Александра Афродисийского «О смешении и росте» (224.7 и далее), о смешении бога и материи в ходе демиургии говорили стоики. См. перевод этого трактата и статью М. А. Солоповой «Александр Афродисийский и его трактат „О смешении"» в сборнике: Философия природы в античности и в средние века. Ч. 2. М., 1998.

[39] Вероятно, Прокл имеет в виду рассуждения Платона относительно удовольствий в «Филебе» (12c6 и далее): все удовольствия (как, собственно, и другие состояния или предметы) есть *нечто* единое, и в это смысле они похожи друг на друга, однако они, разумеется, еще и отличаются друг от друга. Именно из этого ниже следует вывод о пределе и беспредельном как о началах сущих; такое

положение данных предметов служит не просто предметом логического вывода, использующего приемы диалектики, о нем, намекает Платон в «Филебе», сообщает сам бог, дарующий людям свое откровение.

[40] Возможно, здесь имеются в виду пифагорейцы или академики (времен торжества скептицизма), однако в пользу этого мнения подтверждений найти невозможно. Не исключено также, что Прокл описывает здесь воззрения Евклида Мегарского и его непосредственных последователей, которые были убеждены, что благо и есть единое. См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 106.

[41] Не исключено, что речь идет о «друзьях идей» из Платонового «Софиста» (248a и далее).

[42] Очевидно, что в данном случае, в отличие от двух предшествующих, речь идет именно о комментаторах (или комментаторе) «Парменида». Точная их (или его) идентификация вызывает затруднения.

[43] В греческом тексте сказано: «Хотя более божественное Платон...» (καίτοι θειότερον ὁ Πλάτων). Мы разворачиваем данный эллиптический пассаж в соответствии с нормами русского языка. Подход к воззрениям предшественников на ниве комментирования диалогов Платона, которого придерживается Прокл, встречается в неоплатонизме очень часто. Все «древние» говорят истину, однако лишь *частную*, в то время как *общая* истина может быть выявлена только если рассматривать творчество Платона в целом.

[44] Общий принцип метафизики Афинской школы. См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 13; 62; 86; 177.

[45] Видимо, речь идет о «семенных логосах» стоиков.

[46] *Диллон* убирает здесь слова ἀλλ' ἕτερον, которые отсутствуют в ряде рукописей и в латинском переводе, но присутствуют в издании Кузена. На наш взгляд, предпочтительнее сохранить чтение последнего.

[47] Диллон без каких-либо комментариев делает неявную конъектуру, переводя фигурирующее в греческом тексте слово πλῆθος как *parts* («части», μέρη). Мы следуем чтению Кузена.

[48] Данный аргумент Зенона никак не представлен в тексте «Парменида», из чего следует сделать вывод, что он присутствовал в имеющемся в распоряжении Прокла трактате «Сорок логосов» Зенона.

[49] *Единое дыхание* (μία σύμπνοια) — представление о едином духе, пронизывающем космос, имеет стоические корни. Прокл неоднократно апеллирует к нему. См.: «Платоновская теология», I, 14, p. 66.12; Наст. соч., 916.26–27. Заметим, что, в отличие от стоицизма, в неоплатонизме истоком такого единого космического дыхания оказывается божественное, ибо, согласно Платону («Законы», IV, 716c4–5), бог является мерой всех вещей. См. по этому поводу: *Плотин.* Эннеады, V, 5.4.13–14; *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 168.4–6; *Прокл.* Первоосновы теологии, § 117; Наст. соч., 1124.16–20; 1210.3–23.

[50] Полностью этот стих звучит так: «Силой единой, единым он демоном стал и началом великим всех <сущих>» (Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων).

[51] Следуем переводу Мёрбеке, подразумевающему замену в греческом тексте слова πάντα («все») на πέντε («пять»).

[52] В отличие от Диллона придерживаемся чтения Кузена ὑποστάσεσι.

[53] Принимаем добавление Тейлора.

[54] Т. е. равное сумме всех своих делителей.

[55] Афина была покровительницей Прокла (не говоря уже о городе Афины, где располагалась школа Сириана). См.: *Марин.* Прокл, или О счастье, 6.

[56] Принимаем добавку Тейлора.

[57] Данные рассуждения Зенона также никак не представлены в диалоге «Парменид» и, вероятно, почерпнуты Проклом из «Сорока логосов».

[58] Ср.: *Дамаский.* О первых началах, I, 54.19.

[59] Диллон вслед за Кузеном ссылается в этом месте на «Тимея» Платона (37c6–7). Данная ссылка представляется не вполне обоснованной, ибо впервые о движении как о «жизни» неодушевленных тел прямо сказал Аристотель в «Физике» (разумеется, имея в виду диалог Платона «Федр», 245c5–7): «Движение есть подобие жизни для всего составного по природе» (...κίνησις... οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν). Дополнительным аргументом в пользу предположения, что Прокл ссылается здесь на Стагирита, является использование им для указания на свой источник слова ἐκεῖνος, «тот», в то время как, цитируя Платона, философ обычно называет его αὐτός, «сам».

[60] Комментарий Прокла к диалогу Платона «Софист» до нас не дошел. Из данной ссылки явствует, он был написан прежде публикуемого комментария.

[61] Теоретическое обоснование данного пассажа см. в «Первоосновах теологии» Прокла (§ 23).

[62] *Незапятнанная сила* (ἄχραντος δύναμις — халдейский термин, как и встречающийся чуть ниже «неумолимая сила», ἀμείλικτος δύναμις). Данные термины в неоплатонической теологии обычно использовались в качестве предикатов божественных чинов, однако здесь они, как и выше (см. примеч. 12 к наст. кн.), применяются для описания сил ума.

[63] Вслед за Вестеринком читаем здесь τὰ ὁρατὰ («зримые») вместо ἀόριστα («неопределенные»), фигурирующего в греческом тексте.

[64] Последний пассаж несколько нарушает общий ход рассуждений Прокла. Вероятно, в тексте присутствует лакуна, и эта фраза является комментарием к словам «я удивился бы» (ἀγασθείην, «Парменид», 129e5).

[65] Майевтический метод (μαιευτική, *букв.* повивальное искусство) в версии Платона (или Сократа) подразумевал раскрытие полной сущности вещей через наводящие вопросы философа-учителя и ответы ученика, которому таким образом оказывается своеобразное «родовспоможение» при рождении мысли.

[66] Принимаем добавку Тейлора.

Книга третья

Подобно книге II, книга III сравнительно коротка (немногим более 50 столбцов по изданию Кузена). В ее рамках мы имеем дело с комментарием менее чем к одной странице текста «Парменида» (130b1–c4). Она посвящена начальной стадии исследования Парменидом теории идей в том виде, в каком ее представляет себе Сократ. Парменид, в представлении Прокла, по сути, изучает приемлемость учения об эйдосах, изложенного в «Федоне», по крайней мере, со следующей оговоркой: поскольку философ вслед за своими предшественниками рассматривает доктрину «Федона» в перспективе «Тимея», «Софиста» и «Филеба», он вносит ряд

корректив в свое толкование теории идей. Парменид сперва выясняет, согласен ли сам Сократ с учением о существовании эйдосов, обособленных от отдельных вещей, а затем пытается заставить его определить, какие именно предметы или их виды он называет эйдосами. Таковы первые два из традиционно задаваемых четырех вопросов, касающихся теории идей («Существуют ли эйдосы?», «У каких вещей имеются эйдосы? », «Как отдельные вещи участвуют в эйдосах?» и «Где располагаются эйдосы?»), которые, как утверждает Прокл, Парменид освещает в этой части диалога. Рассмотрение последних двух вопросов философ будет обсуждать в книге IV публикуемого комментария.

Первая лемма (130b1–6), которая рассматривается в столбцах 783.10–807.23, предоставляет Проклу повод детально обсудить проблему существования эйдосов в философской и теологической перспективах. Он действует со всей возможной методичностью. Он начинает (785.4 и далее) с изложения шести традиционных аргументов в пользу бытия идей. Первый можно назвать аргументом от природы космоса, и, хотя он вполне традиционен, Прокл излагает его в отчетливо-неоплатонических терминах. Космос не будет самогипостазирующимся (αὐθυπόστατος) и, следовательно, самодействующим (αὐθενέργητος). Действительно, все самогипостазирующееся должно быть бесчастным, поскольку создающее всегда бесчастно, и, если творец и его творение есть одно и то же, это одно и то же целое не должно иметь частей; в применении к космосу данный тезис неверен. Кроме того, космос не будет самогипостазирующимся, потому что ни один телесный объект не может быть самодействующим, космос же телесен (тот факт, что он имеет душу, не важен, ибо его душа — это не весь он в целом как таковой).

Итак, космос имеет некую внеположную ему причину. Мы должны выяснить, какова она (786.17 и далее). Любая творящая причина должна созидать либо по своему свободному выбору и разумению, либо благодаря собственному бытию. Однако созидающее по своему свободному выбору могло бы, пожалуй, время от времени менять свое мнение по тому или иному поводу; значит, оно будет производить на свет тленное, в то время как творящее благодаря собственному бытию создает вечное — а ведь космос вечен. Коль скоро способность к творчеству благодаря своей сущности свойственна большему числу предметов, нежели творение по свободному выборы и разумению (ибо первая присуща даже бездушному — скажем, огонь всегда нагревает помимо какого-либо собственного мышления), следуя метафизическому принципу, наиболее ясно изложенному в «Первоосновах теологии» (§ 57), Прокл приходит к выводу, что созидание собственным бытием предшествует творению по собственной воле и в онтологическом плане (787.16–19). Поэтому причина космоса — это нечто, стоящее выше любого существа, обладающего свободой выбора.

Далее, причина космоса должна быть в первом смысле тем, чем ее произведение оказывается во втором (см.: «Первоосновы теологии», § 18). Космос, по общему согласию, полон эйдосов, а значит, его архетипической причиной должна быть полнота трансцендентных эйдосов, и это именно то, что мы ищем, — царство ума. Поэтому существование эйдосов необходимо.

Сделав к такой вывод, Прокл переходит к критике доктрины Аристотеля (изложенной последним в «Метафизике», XII.10), согласно которой вселенная обладает целевой, но никак не действующей причиной. Напротив, говорит Прокл, если бы космос не получал ничего от причины, к которой он стремится, его стремление оказалось бы тщетным; и если он все-таки что-то получает от нее, значит, эта причина оказывается не только целевой, но и действующей. Разумеется, мы не должны считать, что космос вечно стремится к чему-то благому, не получая от него ничего.

На следующих аргументах мы остановимся более кратко. Второй (788.29–790.4) исходит из понятия совершенства. В космосе нет ни одного вполне совершенного экземпляра какого-либо объекта, например круга или прямой линии, и все же мы размышляем о совершенных круге или прямой и до некоторой степени знакомы с ними. Если даже мы, люди, можем мыслить такие объекты, то насколько большей способностью к этому обладает демиург, когда созидает,— ведь он созерцает совершенное в самом себе. Этот аргумент в конечном итоге восходит к «Федону»; поскольку он перекликается с аргументацией в пользу бытия бога, выработанной за столетия схоластики, он нам хорошо знаком не только из неоплатонических источников.

Третий аргумент исходит из факта существования во вселенной строгого порядка вещей (790.5–791.28). Как этот порядок мог бы появиться, если бы все вещи сошлись воедино чисто случайно? Коль скоро случайное его возникновение невозможно, вселенной должна придать существующую структуру некая причина, причем ей необходимо обладать самосознанием и знанием о себе (ибо в противном случае она стояла бы ниже тех существ во вселенной, которые осознают себя, а это невозможно, ибо они являются ее творениями), и объектами ее самопознания будут располагающиеся в ее пределах эйдосы. Прокл заканчивает этот аргумент, формулируя принцип, к которому он апеллирует и в других своих сочинениях [1]: внешняя энергия сущности — это только отражение внутренней. Потому космос в целом является отражением всеполной монады эйдосов и ее отдельных частей — частных монад (791.22–28).

Четвертый аргумент (791.29–795.8) базируется на регулярности родов и видов. Отдельный человек, например, может действительно рождаться из некоего семени, в то время как род человеческий должен предшествовать любой потенциальной возможности, каковой будет семя; стало быть, он существует вечно. Такова природа в целом, которая регулирует распределение индивидуумов по видам согласно соответствующим последним логосам. Однако впереди имманентных логосов должны идти трансцендентные эйдосы, на которые природа и обращает свое внимание. На этом основании мы вновь приходим к выводу, которой стремимся сделать.

Пятый аргумент (795.9–796.14) апеллирует к необходимости существования неподвижных причин неизбывно наличествующих родов и видов, небесных тел и космоса в целом. Такие причины не могут быть телесными или даже природными, так как природа неразумна, а эти причины должны мыслить (поскольку благодаря им на свет появляются мыслящие существа). Потому мы не ошибемся, если назовем их эйдосами. В 795.39 и далее Прокл описывает иерархии уровней эйдетического сущего.

> Следовательно, неподвижные причины названных эйдосов в первом смысле располагаются в уме, во втором — в душе, в третьем — в природе, и лишь в последнем — в телах. В самом деле, все такие эйдосы существуют либо как зримые, либо как незримые; они или не отделимы от тел, или могут быть обособлены от них. И если они способны существовать отдельно, то либо они неподвижны по своей сущности и энергии, либо в плане сущности неподвижны, а в смысле энергии движутся.
>
> Таким образом, в своем исконном состоянии эйдосы неподвижны и неизменны как по сущности, так и по энергии. Дру-

---

[1] См., например: «Комментарий к „Алкивиаду I"», 132.11 и далее; «Комментарий к „Тимею"» III, p. 25.11 и далее

> гие, душевные эйдосы, неподвижны по сущности и подвижны по энергии. Третьи, природные эйдосы, незримы, но неотделимы от зримых вещей. Последние же зримы, располагаются в чувственно воспринимаемом и могут быть разделены на части. Вот каково низшее состояние эйдосов в их нисхождении и выходе за свои пределы.

Шестой и последний аргумент (796.14–797.3) базируется на принципах логики. Доказательство, говорит Прокл, всегда должно начинаться с тех посылок, которые является предшествующими и более значимыми (он апеллирует здесь с умеренной долей иронии к авторитету Аристотеля [1]). Такие посылки есть своего рода универсалии (*τὰ καθόλου*), они могут быть расценены как причины суждений, доказываемых на их основании. Эти универсалии не могут быть соотнесены с телами, и они должны стоять на онтологической шкале выше их — ни в коем случае не аристотелевский вывод из аристотелевского учения.

Заключительная часть раздела комментария, посвященного философскому обсуждению существования эйдосов, содержит формулировку итоговых выводов, порой далеких от рассматриваемых в тексте (797.4–798.26). Прокл показывает: только человек, подобный Сократу, который в собственной жизни отделил душу от своих природных занятия, более того, осознал себя как чистую душу, может действительно постигнуть теорию идей. Затем философ резюмирует рассуждение, касающееся приведенных шести аргументов в пользу бытия идей. В представленном виде они до некоторой степени оказываются похожими на стоические (а в дальнейшем — и схоластические) аргументы в пользу существования бога (особенно на тот, который исходит из порядка и регулярности во вселенной), но этому, видимо, удивляться не следует, так как стоики весьма поднаторели в выработке соответствующих аргументов и многие из их рассуждений вполне укладываются в платоническое учение.

Мы переходим теперь (799.23–804.37) к более экзотическому способу аргументации, который сам Прокл называет «теологическим», базирующемуся на доктринах «теологов» (Орфей) и «самих богов» («Халдейские оракулы»). Ввиду традиционного для позднейших времен противопоставления философии и теологии небезынтересно рассмотреть их соотношение в системе Прокла. Теологии, на первый взгляд, отводится более важное место, но фактически суждения «теологов» (и «богов») должны согласовываться с Платоновыми (в том смысле, в каком их понимает Прокл), чтобы быть принятыми, хотя подобный подход и замаскирован утверждением, что учение Платона вполне соответствует истинам, высказанным боговдохновенными мужами.

Рассмотрение этого раздела, за растянутость которого Прокл в заключение чуть ли не извиняется («Впрочем, я вновь был слишком пространен в этих своих рассуждения в силу моего собственного интереса к затронутым в них вопросам», 805.1–2), весьма полезно как обзор учения философа о различных чинах эйдосов и о том, что́ именно каждый из них привносит в чувственно воспринимаемые вещи, однако его изучение, вероятно, никак не может способствовать нашему пониманию текста Платона, поэтому детально разбирать его мы не будем. Начиная с 805.1 Прокл возвращается к «Пармениду» и обсуждает упоминающиеся там категории: подобие, а затем — единство и множество.

Прежде всего — что такое подобие в умопостигаемом царстве? Сила, возводящая все последующее к умопостигаемым причинам и примиряющая противоположности; она выполняет, таким образом, роль, свойственную уподобля-

---

[1] См.: «Вторая Аналитика», II.5.

ющему чину богов в генадическом царстве. Прокл испытывает некоторые затруднения, когда объясняет, что мы, разумеется, не должны удивляться применению выражения «уподобляющий чин» (ἀφομοιωτικὴ τάξις), описывающему подобие, к умопостигаемому — напомним: на самом деле уподобляющий чин стоит в иерархии сущего ниже, и мы будем рассматривать его в книге VII, когда станем обсуждать соответствующий пассаж из «Парменида» (139e7–140b5, 1191.13 и далее). Прокл приводит следующий аргумент: причина такого словоупотребления — что предикаты «подобие» и «неподобие» способны описывать и целые, и части, и генады, и эйдосы (805.15–17).

Рассматривая подобие, располагающееся в умопостигаемом царстве, Прокл не преминул опровергнуть три ложных подхода к его оценке. Первый и третий из них являются терминологическими, а второй — скорее субстанциальный. Сначала (805.33 и далее) философ осуждает одного мыслителя за определение подобия и неподобия в качестве «слабых» (ἀνειμέναι) форм тождественности и инаковости. Такой подход он опровергает и в книге VII (1193.16–24), когда речь о подобии заходит снова. Возможно, Прокл говорит о Ямвлихе; для такого вывода имеется ряд значимых оснований, но нет ни одного действительно неопровержимого подтверждения.

Второе заблуждение, имеющее весьма глубокие корни,— что богу может быть присуще лишь подобие, в то время как неподобие свойственно только материи (806.44 и далее). Например, Плотин и впрямь ссылается на материю как на «место неподобия» («Эннеады», I, 8.13.16), фактически цитируя при этом диалог Платона «Политик» (273d6), в котором некоторые позднейшие комментаторы (например, Симпликий) читали слово πόντον как τόπον, чтение, которому, видимо, следует и Прокл, — и здесь вполне мог бы иметься в виду Плотин, чью интерпретацию Платона Прокл и «подправляет». Если это так, то мы имеем еще одно из рассуждений, пусть не слишком развернутых, но весьма многочисленных, в которых философ критикует своего великого предшественника.

Согласно третьему отвергаемому подходу, подобие и неподобие относятся к категории отношения (σχέσις). Они могут осуществлять контроль над отношением вторичных объектов к первичным, говорит Прокл, однако сами должны считаться столь же абсолютными, как и все эйдосы. Кто среди непосредственных предшественников Прокла придерживался таких воззрений, неясно, но едва ли следует считать, что здесь он критикует древних стоиков.

Другие эйдосы, упомянутые в комментируемой лемме,— единство и множество. Их Прокл располагает ниже основных принципов, предела и беспредельного, значимых прежде всего в генадическом царстве, однако выступающих как основные и для интеллектуального. Единство и множество играют ту же роль, что и предел и беспредельное на умопостигаемо-умном уровне (который мы рассмотрим во всех подробностях, обещает он, 806.40–41, когда будем исследовать вторую гипотезу). Ниже мы обнаружим, что на интеллектуальном уровне в качестве подобных же структурных принципов выступают тождественное и иное. Таким образом Прокл избегает возможного при ином прочтении «Парменида» (то есть при понимании названного единства как первого единого) затруднения, рассматривая упоминаемые здесь Платоном единое (ἕν) и многое (πολλά) как полноценные эйдосы.

В следующей лемме (130b7–10) Парменид упоминает об эйдосах справедливости, красоты и блага, и Прокл вкратце рассматривает их. На каждой стадии он должен проявить всю свою изобретательность, чтобы объяснить, почему Парменид упоминает только те или иные эйдосы и не добавляет к ним какие-либо другие и почему он перечисляет их именно в названном порядке — весьма значимый вопрос в свете требований неоплатонической экзегезы. Философ начинает

с напоминания, что лишь на уровне души и потому только в диалектическом дискурсе эйдосы отличаются друг от друга. В уме же они существуют все вместе: «Стало быть, эйдосы, рассмотренные нами выше (единое и множество, подобие и неподобие, покой и движение), занимают положение наиболее общих родов сущего и оказываются универсальными. Что же касается эйдосов, о которых речь заходит сейчас, то в каком-то отношении они стоят ниже вышеназванных, а в каком-то — нет» (809.19–24). Последние, «этические», эйдосы интересны, скорее, не с точки зрения бытия вещей, а в плане их совершенства (τελείωσις), и в этом смысле они вторичны. Однако даже три перечисленные эйдоса различаются по степени значимости. Справедливость упорядочивает души, но при этом не интересуется телами; красота придает блеск в числе прочего и телам, а благо дарует всем вещам единство и симметрию, позволяющие проявляться в них красоте (ведь вещи, похоже, могут обладать благом, при этом не блистая красотой). Стало быть, согласно принципу, что высшее распространяет свое влияние дальше по шкале сущего, нежели низшее [1], мы наблюдаем соответствующую иерархию: благо—красота—справедливость.

Прокл здесь обращает внимание на то, что Парменид не упоминает об эйдосах, противоположных перечисленным, тогда как выше он связывал подобие и неподобие, единое и многое, покой и движение. Он поступает так потому, что *нет* эйдосов, противоположных моральным или эстетическим качествам. Данная проблема была актуальна в неоплатонических кругах с тех пор, как Амелий выдвинул гипотезу о существовании таких противоположных эйдосов. Прокл обещает вернуться к этому вопросу ниже (и сделает это ниже, при обсуждении существования эйдоса зла, см. 829.22 и далее).

В заключение (811.4 и далее) Прокл указывает, что каждый из названных эйдосов располагается также и на более высоком уровне, однако там он существует как генада. К такому подходу философ, вероятно, прибегает, чтобы преодолеть потенциальное затруднение, касающееся статуса благости, или блага, о котором речь идет в «Государстве» (VI, 506a и далее) и которое расположено выше любых эйдосов. В рассматриваемом пассаже, уверяет нас Прокл, имеется в виду *генада* блага, и потому, как и в случае с единством, о котором Парменид упомянул выше, не возникает никакого противоречия.

Следующая лемма (130c1–2) посвящена эйдосам человека, огня и воды, в связи с которыми Сократ испытывает еще больше сомнений. Прокл использует этот момент как возможность описать всю «последовательность» (σειρά) эйдоса человека. Примечательно, что он постулирует бытие эйдосов человека, соответствующих каждому уровню физического космоса — небесного, огненного, воздушный и водяного, причем все они предшествуют нам, относящимся к хтонической разновидности (812.10–16), и то же касается коня или льва. Какими могли бы быть их сущности, философ не упоминает. Они выведены здесь весьма резко и неожиданно: можно было бы ожидать описания ряда, включающего в себя умопостигаемый, умопостигаемо-умный и умный чины эйдосов. По крайней мере, легко понять разницу между небесным и подлунным огнем, но каким мог бы быть *водяной* чин огня, трудно даже вообразить. Возможно, высшие, превосходящие классы человека и коня — это не индивидуумы вообще, а просто переходные уровни эйдосов, промежуточных между умопостигаемыми и материальными, но этого ясно не сказано. В любом случае, их нельзя понимать как демонов или других высших существ, потому что последние, согласно воззрениям Прокла, населяют сферы огня, воздуха и воды.

---

[1] Ср.: «Первоосновы теологии», § 57.

Во всяком случае, такие эйдосы, соотносящиеся с природными родами и видами, являются частными в большей мере, нежели упомянутые выше, и Прокл мудро отказывается от попыток определить их точный статус в царстве эйдосов, поскольку это превосходит возможности человеческого разума (813.19–20). Подобные попытки, предпринятые в прошлом, оказывались опровергнутыми и теперь вызывают лишь насмешки.

Затем следует короткая переходная лемма (130с3–4), в которой Прокл, во-первых, хвалит Платона за ту искусность, с которой он описывает постепенный переход Сократа от утверждения через сомнение к отрицанию, и, во-вторых, напоминает нам, что, хотя все эйдосы сосуществуют в уме, они различаются по своему достоинству (подобно тому как политик содержит в своем разуме одновременно понятия должностных лиц совершенно разного разряда).

Этот вывод предваряет второй главный раздел книги III, содержание которого обусловлено леммой 130с5–d2. Прокл пытается дать ответ на давний платонический вопрос: у каких вещей имеются идеи? Ответ занимает бóльшую часть окончания книги (815.14–833.23) и имеет важное значение в плане систематического изложения неоплатонической доктрины. По поводу соответствующего учения, бытовавшего в среднем платонизме, можно сослаться на «Учебник платоновской философии» Альбина (гл. IX, 163.20 и далее Hermann). Там, приведя определение идеи, принадлежащее Ксенократу (идея есть вечная парадигма естественных вещей), Альбин приводит список тех вещей, наличие идей у которых «большинство платоников» отрицало. Сюда входят идеи искусственных предметов (например, щита или лиры), того, что нарушает естественные условия (лихорадка, холера), индивидуумов (Сократ, Платон), ничтожных (εὐτελῆ) вещей (грязь, мусор) и относительных понятий (большее, преобладающее, ὑπερέχων). На этом фоне мы можем исследовать воззрения Прокла.

Он начинает с перечисления одиннадцати вопросов, которые можно было бы задать по поводу наличия эйдосов у различных чинов вещей. Этот список представляет собой некое подобие списка Альбина, подвергнутого значительной переработке в свете переосмысления наследия среднего платонизма (если, конечно, Альбина можно считать выразителем общепринятого в среднем платонизме мнения). Мы вкратце рассмотрим ответы на эти вопросы и наши выводы могут послужить подтверждением того, что неоплатоническая метафизика в ее развитой форме ставит под сомнение оригинальную теорию идей Платона в форме, представленной в «Федоне» (если мы вообще можем говорить о такой теории).

1. *Существует ли эйдос ума — или, как выражается* Прокл, парадигма умной сущности в демиурге? Попытка постулировать наличие эйдоса ума, находящегося в самом уме среди других эйдосов, которые также будут некими самостоятельными умами, казалось, оказывается совершенно излишней, если не абсурдной, однако с таким вопросом последовательные платоники неизбежно рано или поздно столкнутся. Прокл рассуждает так (816.1 и далее). Все, имеющее парадигму, безусловно, должно быть изображением. Между тем говорить об уме как о каком-либо изображении было бы абсурдно, поскольку само бытие изображением подразумевает относительное небытие предмета, являющегося таким изображением («Софист», 240b); кроме того, изображение всегда содержит элемент неподобия своей парадигме. Ни одно из этих условий не выполняется для индивидуального ума. Ум имеет причину, однако никоим образом не парадигматический эйдос. Этот аргумент не слишком убедителен, хотя и интересен как пример попыток неоплатоников избегнуть непоследовательности в теории идей.

2. *Есть ли эйдос души?* (817.3–820.37). Этот вопрос Прокл находит более сложным. Он, конечно, согласен, что в демиурге располагается монада души, однако

понимает, что при допущении о существовании ее эйдоса мы столкнемся с двумя проблемами: во вселенной имеется много разновидностей души, и в том числе неразумная, и индивидуальные божественные души бессмертны и должны иметь собственные эйдосы. Можно также встать на не слишком изящную точку зрения, что душа могла бы быть описана как «образ» ума, точно так же как время названо образом вечности.

Сперва Прокл рассматривает божественные души. Неоплатоническая метафизика, основывающаяся на тезисе о «рассеянии» душ, выдвинутом Платоном в «Тимее» (41de), требует наличия отдельной парадигматической души, связанной с каждым из небесных тел (или, скорее, с их интеллектуальными архетипами), а любое такое тело сопряжено с последовательностью душ, зависящей от парадигматической души (как это предусмотрено в мифе в «Федре»). Названные души небесных тел должны как-то соотноситься с душевное монадой, однако они не могут быть просто включены в соответствующую категорию. Прокл заканчивает: «Стало быть, необходимо придерживаться следующего мнения. Существует определенный порядок <душевных> эйдосов, но имеется и простой эйдос любой отдельной души. При этом всякая душа оказывается монадической, она гипостазируется в согласии с единым логосом, собственным только для нее (ибо разница между двумя различными душами, разумеется, не может быть обусловлена материей, и они либо вовсе не будут отличаться друг от друга, либо не станут обладать эйдетическими различиями). И то, что производит каждую душу на свет, должно порождать также ее ум; значит, в этом порождающем присутствует умопостигаемый эйдос любой создаваемой им души» (819.17 и далее). Таким образом, фактически эйдосы божественных душ существуют. Более полное представление о Прокловой теории души можно получить из «Первооснов теологии» (§ 184–211).

Неразумные души также имеют умопостигаемую парадигму (819.30 и далее). Это парадоксальное заявление было сделано еще Плотином в «Эннеадах» (VI, 7.9), где тот утверждает, что эйдос неразумной сущности сам не может быть неразумным — эйдос коня, например, должен быть умным. И поскольку нам необходимо попытаться идентифицировать эту парадигму как можно точнее, Прокл предлагает следующее решение (820.1 и далее.): мы могли бы рассмотреть либо архетипическую способность к чувственному восприятию в демиурге (другое замечательное решение, предложенное Плотином в «Эннеадах», VI, 7), либо, возможно, архетип природы, «исток» всей природы вообще — использование в этой связи определения «выступающий в качестве истока» (πηγαίος) предполагает построение теологии в халдейском духе и конкретно намекает на халдейскую Гекату[1]. О бессмертии частных душ уже говорили некоторые мыслители среднего платонизма (Нумений, Гарпократий Аргосский)[2], но они едва ли упоминали о каком-либо умопостигаемом архетипе неразумной души.

3. Эта любопытная доктрина неразумной души приводит философа к третьему вопросу (820.38–821.33): *есть ли эйдос природы*? Прокл склоняется в пользу положительного ответа, основываясь в этом на халдейском учении и на «Тимее» (41e), где демиург показывает душам «природу вселенной», которую Прокл понимает как парадигму природы в сознании ее творца[3]. Он заканчивает, сооб-

---

[1] Ср.: «Халдейские оракулы», фр 54.

[2] Ср.: *Олимпиодор.* Комментарий к «Федону», 124.13 и далее Norvin; *Гермий.* Комментарий к «Федру», 102.10 и далее Couvreur.

[3] Ср. его рассуждения по поводу соответствующего пассажа в «Комментарии к „Тимею"», III, p. 270.16 и далее.

щая свое личное мнение по данному вопросу (тем самым, возможно, показывая, сколь многие из его рассуждений принадлежат отнюдь не ему самому, а его предшественникам, особенно Сириану): эйдос природы содержит все те души, которые принимают участие в вечности, в то время как неразумные души, или «частные природы», постигаются в боге, который осуществляет контроль над творением тела, в подлунном демиурге, или, используя мифологические имена, в Гефесте.

4. Безотносительно к правильности этого личного мнения оно приводит Прокла к следующей проблеме: *существует ли эйдос тела* (821.34–822.38). Он вновь высказывает убежденность, что создающий тела (σωματουργός) бог содержит в себе их интеллектуальные и формальные причины. Впрочем, здесь философа, очевидно, прежде всего интересуют *небесные* тела, например тело Солнца. Вследствие данного подхода он весьма далек от обсуждения вопроса, имеют ли *наши собственные* тела парадигматическую причину.

5. Далее, *есть ли эйдос материи*? Даже на этот вопрос Прокл не желает с полной определенностью дать отрицательный ответ. Конечно, материя как таковая есть антитеза эйдосу, но, если иметь в виду «материю» небесных тел, можно было бы предположить наличие ее парадигмы в разуме демиурга.

6. *Есть ли эйдосы животных и растений?* (823.16–824.12). Ответ на этот вопрос достаточно прост, так как в «Тимее» (30d) Платон однозначно показывает, что сущностное живое-в-себе содержит в себе идеи всех живых существ. Одним из важных положений платонической традиции всегда было утверждение, что имеются эйдосы *всех* естественных объектов, хотя при таком допущении и возникают неизбежные трудности, связанные с отношениями между родами и видами.

7. Следующий вопрос, однако, вызывает серьезные затруднения: *есть ли эйдосы индивидуумов* (824.13–825.35). Общий платонический подход к этому вопросу, ответ на который, как мы видели, был дан Альбином, гласит, что эйдосов отдельных вещей нет, и с этим положением Прокл соглашается. Отрицание бытия эйдосов индивидуумов, однако, вызывало сомнения у Плотина, который написал по этому поводу специальный трактат («Эннеады», V, 7), хотя его заключительный вывод и был достаточно неопределенным: рассматриваемый предмет весьма противоречив, и нам не следует погружаться в него. Причины, по которым существуют индивидуумы, утверждает Прокл, не входят в число умопостигаемых парадигм, они, скорее, располагаются в пределах космоса и оказываются чем-то похожим на сезонные или региональные различия между отдельными местностями на земле.

8. Подобное же решение касается и *эйдосов частей живых существ*, скажем, пальца или глаза, по поводу бытия которых задается восьмой вопрос. Было бы абсурдно, говорит Прокл, утверждать, что их эйдосы существуют, напротив, их причины располагаются на уровне природы или души (826.13 и далее). Это рассуждение вновь коррелирует с интересным теоретическим экскурсом Плотина в начале трактата о свободе воли («Эннеады», VI, 7), где тот задает вопрос, получают ли души свои низшие способности (включая способность формировать части тела), когда входят в тела, или же они обладают ими изначально. Любой ответ приводит к трудностям, однако Плотин предпочитает последнюю альтернативу, и Прокл — тоже. Тем не менее по данному поводу он вновь высказывает «собственное мнение», подчеркивающее его интерес к магии: «И если мне нужно высказать собственное мнение, то не следует отрицать в данном случае наличия определенных демонических причин, на что указывают заклинания людей обращающихся к демонам с прошениями по поводу пальца, глаза или сердца, несмотря на то что в каком-то другом смысле целые, объемлющие эти части, обладают божественными причинами» (826.21 и далее). «Греческие магические

папирусы» полны таких утверждений, причем в них упоминаются священные имена демонов, отвечающих за те или иные части тела.

9. Мы переходим теперь к *акциденциям* («привходящим признакам», *συμβεβηκότα*, 826.27 и далее). Имеются ли у них эйдосы? Для того чтобы дать ответ на этот вопрос, Прокл проводит различение «совершенствующих и образующих» (*τελειωτικὰ καὶ συμπληρωτικά*) качеств сущностей, таких, как подобие, красота, здоровье или достоинство, и таких, которые таковыми не являются, скажем, белизна, чернота или сладость. У первых имеются эйдосы, последние же располагаются в телах благодаря природным логосам. Здесь имеется в виду не различие между первичными и вторичными качествами в общепринятом смысле, а некая разница между общим и частным. Скажем, различие между красотой и белизной, вероятно, состоит в том, что первая соответствует сущности вещи в целом, а вторая — только одному ее аспекту. Однако к какому разряду, можно было бы спросить, будут относиться такие качества, как округлость или мягкость? Очевидно, есть эйдос округлости, но не мягкости. Тем не менее оба эти качества могли бы быть названы «совершенствующими и образующими», например, для персика. Впрочем, спорить с Проклом нам не следует.

10. Теперь мы переходим к *искусственным объектам* (827.26 и далее). В платонической традиции, как мы видели, существование их эйдосов отвергалось, однако Прокл не может игнорировать некоторые пассажи самого Платона, опровергающие подобное мнение, такие, в которых обсуждается идея кровати («Государство», X, 596b) или челнока («Кратил», 389b). Прокл тем не менее отвергает представление об «идеальной кровати», предлагая решение, согласно которому «эйдос» кровати является просто ее причиной в уме ремесленника, навыки которому даровал демиург. В этом смысле можно было бы говорить о наличии архетипа кровати в мнении последнего. Фактически при таком подходе нельзя говорить о существовании каких-либо эйдосов искусственных объектов. Однако Прокл стремится выявить различия (828.20 и далее) между искусствами и науками, возвышающими нас и возводящими к ви́дению действительности, и теми, которые таковыми не являются. У первых, таких как арифметика или астрономия (в их высших формах, упоминаемых в VII книге «Государства»), эйдосы есть, а у вторых, тех, которые занимаются материальными вещами,— нет.

11. В заключение мы переходим к весьма спорному вопросу, касающемуся существования *идеи зла* (829.22 и далее), который, как мы видели, был поднят Амелием и ко времени Прокла все еще оставался до некоторой степени актуальным. Аргументация Амелия, похоже, была основана на том тезисе, что если бы идеи зла не существовало, то бог не мог бы иметь никакого знания о нем. Прокл отсылает нас к специальному трактату, который написал по данному поводу, «Об ипостасях зла» (сохранился только в латинском переводе), однако основную аргументацию он повторяет здесь. Отправной пункт его рассуждений вот какой: если кто-нибудь принимает (как это делают все платоники) тезис о том, что сами эйдосы являются благими, тогда мы приходим к неразрешимым трудностям. Будут ли идеи зла благими? Если это так, как их проявления могут быть злыми? С другой стороны, если бы эти идеи были дурными, тогда демиург содержал бы в себе не только благо, но и зло, и оказался бы причиной последнего, так же как и блага. Такой вывод противоречит известному пассажу из «Тимея» (29а–е), согласно которому демиург не только благ, но и стремится, чтобы космос был подобен ему настолько, насколько это только возможно. Аргумент, о котором Асклепий сообщает как о принадлежащем Амелию, Прокл не адресует здесь кому-либо вообще. Он рассматривает зло как обладающее только производным бытием («псевдоипостасью», *παρυφιστάμενα*, 829.26) и оказывающееся искажением эйдосов или причин, детерминируемым материей.

В своем резюме (831.25 и далее) Прокл определяет три основные атрибута совершенства эйдосов: благость, сущностность и вечность, которые они получают от первого единого, единого сущего и вечности соответственно. Бытие всех парадигматических эйдосов обусловлено тремя перечисленными чинами (поскольку они занимают четвертое место на шкале всех вещей, соответствующее третьему чину умопостигаемого). Сделав такое заявление, философ тем не менее вынужден рассмотреть еще и «ничтожное», такое как волосы, грязь и нечистоты, поскольку их упомянул в своем тексте Платон. Волосы — это часть, а не целое, и потому на основании одного лишь этого признака они и получают свое определение, грязь есть неопределенная смесь элементов, так что она не рассматривается как какая-то определенная вещь, нечистоты же — просто побочный продукт других процессов.

Очевидно, излишне остроумный или злонамеренный человек (832.12 и далее) мог бы попытаться доказать, что эйдос нечистот существует, следующим образом: очищение (κάθαρσις) есть нечто благое, а у всего благого имеется эйдос; однако оно подразумевает освобождение от нечистот, и потому должен существовать и их эйдос. В основе этого аргумента в том виде, в каком он мог бы быть высказан, лежит тезис о том, что очищение — это относительный термин, и если существует его умопостигаемая парадигма, то должен иметься и парадигматический коррелят для того, очищение от чего происходит. Аргумент является очевидно-софистическим, однако Прокл настолько обеспокоен им, что посвящает его опровержению половину столбца; вероятно, он придаем ему излишне большое значение. Философ признает: эйдос очищения существует, но отрицает, что его наличие подразумевает существование и эйдоса нечистот. Напротив, свет и ум — такие опровергающие примеры он приводит — отнюдь не соотносятся с чем-либо; то же касается и очищения. Вероятно, Прокл добился бы большего успеха, если бы предпочел отрицать, что очищение в том смысле, в каком оно является эйдосом, есть относительный термин. Так как этот любопытный аргумент сопоставляется с аргументом Амелия, касающимся существования эйдоса зла и основанным на том предположении, что ум, если он знает благо, должен ведать и зло, можно было бы, пожалуй, предположить, что его автор — также Амелий, однако весьма фривольная и антиплатоническая тенденция, прослеживающаяся в нем, характерна, скорее, для какого-нибудь софистически ориентированного мыслителя, подобного Лукиану.

Окончив столь продолжительный экскурс, Прокл переходит к рассмотрению текста Платона как такового (833.19 и далее). В своем толковании он акцентирует тезис, который неоднократно высказывал по ходу толкования первой части диалога: все апории, о которых говорит Парменид, являются «майевтическими», то есть имеют в виду некую положительную цель — углубление понимания Сократом диалектики и теории идей, а отнюдь не опровержение его воззрений.

Следующие одиннадцать строк текста комментируемого диалога (130d3–e4) Прокл разбирает в двух леммах, немногим более чем в трех столбцах издания Кузена. Его главная интенция здесь — что лишь *кажется*, будто Парменид (хотя на самом деле, с точки зрения беспристрастного наблюдателя, он так и поступает) полагает: когда Сократ станет более зрелым, он увидит, что должны существовать эйдосы всех вещей, в применении к которым мы используем общее имя, даже грязи и волос, и что нельзя как-то регламентировать теорию идей вообще. То, что Парменид мог говорить об этих эйдосах вполне серьезно, Прокл не может даже предположить. Он *чувствует*, что́ тот *должен* говорить (835.4 и далее): не следует полагать, будто такие вещи, как грязь или волосы, не имеют каких-либо высших причин. Все вещи, даже материя сама по себе, зависят от единого,

пусть они и находятся на значительном расстоянии от него, однако причинами тривиальных, материальных вещей будут не сами умопостигаемые эйдосы, а, скорее, физические причины-логосы (φυσικοὶ λόγοι). В качестве альтернативы или дополнения Парменид также обращается к некоему причинному принципу, стоящему выше эйдосов, к единому сущему, творческая сила которого, превосходящая силы частных эйдосов, простирается дальше, чем их возможности, вниз, к творению (в ходе которого физические логосы используются в качестве орудия) таких вещей, как волосы и грязь. Действительно, в едином сущем лежит причина всех вещей без изъятия.

И на этой ноте мы переходим к книге IV, в которой будут рассмотрены еще более неприятные возражения Парменида против «классической» теории идей. Их целью, согласно интерпретации Прокла, оказывается «майевтический» обзор всех чинов эйдосов и подробное рассмотрение их характеристик.

[1] Принимаем восполнение Кузеном имеющейся здесь в рукописях лакуны. По поводу учения о самогипостазирующихся сущих см.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 40–51. См. также: *Gersh S.* Kinesis Akinetos. App. II. P. 128–135; *Whittaker J.* The Historical background of Proclos' Doctrine of the Αὐθυπόστατα // De Iamblique à Proclus. P. 193–237.

[2] Прокл опускает очевидную малую посылку: космос, естественно, не имеет ничего самогипостазирующегося, что следовало бы за ним.

[3] В греческом тексте фигурирует καὶ μὴ προχεομένη («и не разливается»). Очевидно, текст испорчен, и Диллон пытается вслед за латинским переводом читать эти слова как καὶ μὴ προελομένης («и не проявляет свободной воли»). Тогда получается своего рода смысловая тавтология, поскольку дважды говорится об отсутствии свободной воли у души в процессе животворения. Мы предпочитаем перевести описательно, но придав другой смысл, близкий к тому, который имеет греческий текст в исходном варианте.

[4] Общий принцип метафизики Афинской школы. См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 57.

[5] *Θεωρός, досл.* зритель, свидетель, наблюдатель — в древнегреческих полисах государственный представитель, выполнявший поручения культового характера.

[6] Более развернутую формулировку данного принципа см.: *Прокл.* Комментарий к «Алкивиаду I», 132.11 и далее; Комментарий к «Тимею», III, 25.11–16. См. также: *Rutten C.* La doctrine des deux actes dans la philosophic de Plotin.

[7] *Инодвижное* (ἑτεροκίνητον) — термин, впервые использованный Сирианом (см.: «Комментарий к „Метафизике"», 23.21). Он использовался в неоплатонизме для описания движимого иным в отличие от самодвижного, которое движется самим собой.

[8] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 312.26 и далее, где приводится другой, более полный вариант данного орфического фрагмента.

[9] Имеются в виду «Халдейские оракулы».

[10] Как явствует из комментария Прокла к диалогу «Тимей» (I. 324.19–22), автором данной концепции является Сириан.

[11] Вслед за Диллоном меняем νοεράς на νοητάς. Действительно, истоки-в-себе, о которых фактически здесь идет речь, есть не умные, а умопостигаемые идеи.

[12] См.: *Прокл.* Платоновская теология, III, 27. Четыре монады живых существ располагаются в умопостигаемом, точнее, в том его чине, который именуется живым-в-себе.

[13] Напомним, что живое-в-себе, третий чин умопостигаемого, где располагаются высшие эйдосы, является первым вечным, ибо впереди него идет сама вечность (или же целостность и жизнь). См.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», р. 17.20 и далее Ruelle.

[14] Скорее всего, здесь имеется в виду Плотин. См.: «Эннеады», I, 8.13.15 и далее.

[15] По поводу подробного рассмотрения данной концепции см.: *Прокл.* Платоновская теология, III, 6.

[16] Вслед за Диллоном добавляем здесь μικτόν («смешанное») вместо предлагаемого Кузеном μεριστόν («делимое на части»).

[17] Имеется в виду Орфей. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, р. 145.18 и далее = Орфика, фр. 210. На самом деле в данном орфическом фрагменте утверждается, что по растерзании Диониса было сохранено в целости его *сердце,* однако Прокл так, как это было принято у неоплатоников, отождествляет сердце и ум.

[18] Таким образом, божественная генада справедливости (другими словами — богиня Дике) происходит от первого умного (т. е. умопостигаемо-умного) чина, «сверхнебесного места» «Федра» (248с2), где располагается царство Адрастеи, определяющей меры достойной жизни для душ. См.: *Прокл.* Платоновская теология, IV.17. Между тем сама Дике, как это явствует из того же сочинения Прокла (VI.8), является спутницей всеобщего демиурга — первого Зевса (и потому входит в число уподобляющих, или сверхкосмических, богов). Она следит за воплощением эйдоса справедливости, располагающегося в этом первом Зевсе, в чувственно воспринимаемом мире.

[19] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I.24.

[20] Прокл здесь формулирует представление о последовательности эманации эйдоса любого живого существа на основании учения о четырех видах-идеях живых существ из «Тимея» Платона (39е7 и далее): небесном («род небесных богов», воздушном, водном и пресмыкающемся. Эти идеи ум-демиург усматривает в живом-в-себе, в парадигме, соответствующей третьему чину умопостигаемого. Поэтому мы в своем переводе и отождествляем небесного и огненного человека.

[21] Т. е. подобие и неподобие, единое и множество, покой и движение, благо, красота и справедливость.

[22] Тейлор с большой изобретательностью предлагает заменить ὁμοχρόνων на ὁμοχρόων. Тем не менее подобная конъектура представляется излишней, так как Прокл здесь явно использует «временну́ю» лексику метафорически.

[23] Прокл имеет в виду «Халдейские оракулы». В своем последующем рассуждении философ как бы комбинирует фр. 37, где речь идет об одном истоке, из которого происходят все идеи, и фр. 49, где говорится о множестве их истоков. Заметим, что Пселл (Exeg., 1136a; Expos.; 1152a, Hypot., 12) соотносит исток идей с демиургическим чином.

[24] Данный вопрос весьма занимал Плотина. См.: «Эннеады», V, 9.13; VI, 7.2–7. Полному изложению учения Прокла о душевном чине посвящена последняя часть его «Первооснов теологии» (§ 184–211).

[25] Вслед за Вестеринком читаем ὑφέσεως вместо φύσεως.

[26] Платон в «Тимее» (41d8) использует слово ὑπόλοιπα, а вовсе не то, которое приводит здесь Прокл (κατάλοιπα). Последний термин используется основателем Академии чуть выше (39е6). См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III, р. 244.12. и далее (особенно 257.5–29).

[27] См.: *Плотин*. Эннеады, VI, 7.9.

[28] В «Комментарии к „Тимею"» (II, p. 70.6–31) Прокл прямо называет этого бога Гефестом и ссылается для обоснования отождествления Гефеста с богом-творцом материальных эйдосов на «Халдейские оракулы» (фр. 68, который философ цитирует там же, II, p. 50.25–27). По поводу того, что Гефест есть второй демиург, см.: Там же, I, p. 142.14 и далее.

[29] См.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 205.

[30] Ни в коем случае не следует путать четыре Платоновы идеи живых существ (воздушные, сухопутные, водные и пресмыкающиеся) с четырьмя стихиями (огонь, воздух, вода и земля), как это делают Диллон и ряд других исследователей.

[31] *Ἀνέκλειπτον*. Ср.: *Ямвлих*. О египетских мистериях; *Прокл*. Первоосновы теологии, § 84; 78.5; Платоновская теология, I, 22, p. 103.6; Наст. соч., 1122.2; 36.

[32] Этот вопрос, по сути, был поставлен Плотином. См.: «Эннеады», V, 7.

[33] См.: *Плотин*. Эннеады, V, 9.11.

[34] В данном контексте точнее было бы сказать «архетипически», однако последний термин является продуктом новоевропейской философской традиции и Проклу, естественно, был неизвестен. Разумеется, он не был осведомлен о Юнговых интерпретациях текстов «Герметического корпуса» (а, возможно, и о существовании самого последнего).

[35] Единственный платоник, относительно которого можно с полной уверенностью сказать, что он был сторонником существования идеи зла,— это Амелий. См.: *Асклепий*. Комментарий ко «Введению в арифметику» Никомаха Герасского, p. 44, 3–5, p. 32 Tarán. Его аргументация основывалась на том, что если бы идеи зла не существовало, то зло оказалось бы неведомым богу, которому тем не менее необходимо было бы приписывать предикат всеведения. Вероятно, Амелий искал подтверждения своей позиции в диалогах Платона «Федон» (97d) и «Тимей» (41b). См. по этому поводу: Наст. соч., 832.35–833.19.

[36] Так мы с достаточной степенью условности переводим слово *παρυφιστάμενα*. Данный термин фигурирует в учении Прокла о псевдоипостаси (*παρυπόστασις*, *букв.* подлеипостась) зла, подробно изложенное в его трактате «Об ипостасях зла». См. также рассмотрение псевдоипостаси зла в его трактате «Платоновская теология» (I, 18), где изучение данного вопроса проводится в контексте исследования благости богов. Зло не обладает самостоятельной ипостасью, его бытие есть лишь чистая кажимость, которая появилась в результате нисхождения (*ὕφεσις*, процесс деградации качества при движении вниз по ступеням бытия; его необходимо отличать от эманации, *πρόοδος*, подразумевающей воплощение на каждой ступени одного и того же качества, но в свойственной этой ступени форме) блага в чувственный мир, а значит, искажения блага. Такие искажения приводят к видимости существования противоположности блага (зла), хотя в действительности какой-либо противоположности благу не существует, а есть лишь его «помрачение».

[37] Ссылка неясна, вероятно, имеется в виду «Парменид» Платона (134с10 и далее). Безусловно, Прокл вносит значительные искажения в точку зрения Платона. Из текста «Парменида» никак не явствует, что *любая* идея есть бог. Ср.: Наст. соч., 732.8–9, где философ высказывает подобное же мнение, однако выражается более сдержано.

[38] См.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», I, p. 32.15 и далее.

[39] Трудно даже представить себе, кто бы это мог бы быть, если, конечно, не попытаться приписать Амелию еще одну «экзотическую» концепцию, подобную учению об идее зла.

[40] Амелий. См. примеч. 35 к наст. кн.

[41] Прокл читает данное слово как ἄβυθον, причем такое чтение подтверждается и ниже (834.21). В ныне имеющих хождение изданиях греческого текста диалогов Платона здесь фигурирует слово βυθόν.

[42] См. примеч. 63 к кн. IV.

[43] Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, I, 18, p. 84.16–18.

[44] См.: Схолия к «Илиаде», 1.570.2; *Симонид*, фр. 14.41(a).4; *Еврипид*, фр. 487.1 (= *Аристофан*. Женщины на празднике Тесмофорий, 272).

[45] Еще одно свидетельство в пользу интереса Прокла к магической практике.

Книга четвертая

Книга IV представляет собой комментарий без малого к пяти страницам текста «Парменида» (130e4–135b2). Стало быть, в ее рамках исследуется бóльшая часть проблем, касающихся соотношения эйдосов и чувственно воспринимаемых вещей, поднимаемых Парменидом в диалоге. Эта книга, в отличие от двух предшествующих, весьма длинна и делится на ряд разделов. Однако, прежде чем мы станем изучать, как именно Прокл решает проблемы, поднятые Парменидом, мы должны вспомнить то, о чем уже было сказано: вообще говоря, в «Пармениде» для нашего философа нет никаких неразрешимых проблем, ибо цель данного диалога, по его мнению, не эристическая, а майевтическая, и все предложенные апории предназначены лишь для того, чтобы возвести молодого Сократа на более высокий уровень понимания структуры действительности.

Книга начинается с рассмотрения способа участия вещей в эйдосах (837.8–853.12). Как и в предыдущих случаях, здесь мы видим весьма полезное с точки зрения истории философии изложение неоплатонических воззрений по данному поводу. Сперва Прокл отрицает ложное, по его мнению, утверждение, что Парменид заинтересован в опровержении теории идей, которое высказывали некоторые авторы. Философ говорит: истинная цель Парменида, напротив, состоит в том, чтобы помочь Сократу более ясно и полно постигнуть эту теорию. Парменид добивается такого результата, двигаясь сверху вниз и переходя от наиболее общих идей к частным и атомарным видам сущего; заканчивает он свое рассмотрение описанием вещей, причиной которых является не какой-либо эйдос вообще, а монада всех сущих — единое сущее. Только в точности сформулировав представление об описанной иерархии сущих, мы можем перейти к изучению проблемы участия (μετοχή) вещей в эйдосах.

Есть различные процессы, говорит Прокл (839.20 и далее), которым можно уподобить это участие. Во-первых, следует упомянуть об отражениях, возникающих в зеркале:

> Итак, допустим, что участие вещей в умных эйдосах похоже на отражение каких-либо предметов в зеркале. Действительно, когда речь идет об отражении, форма и положение того или иного лица по отношению к зеркалу позволяют появиться в последнем его образу. Точно так же и материя, пригодная к этому, так сказать, простирается ввысь, к демиургическому уму и ко всему богатству, содержащемуся в нем, и в результате наполняется эйдосами.

Впервые в известной нам письменной традиции сравнил участие вещей в эйдосах с отражением в зеркале Плотин («Эннеады» III, 6.7–9), и его метафору Прокл явно имеет здесь в виду.

Второй подход, использовавшийся для описания участия вещей в эйдосах,— уподобление его отпечатыванию на воске (841.1 и далее). Он, по-видимому, доминировал в среднем платонизме. Прокл расценивает его как слишком вульгарно-физикалистский, поскольку философы, придерживавшиеся его, использовали метафоры «нажатия» для эйдоса и «сопротивления» для материи; такая терминология подходит, скорее, для философов стоической школы.

Наконец, в-третьих, можно попытаться провести аналогию между участием вещей в эйдосах и изготовлением изображений, которым занимаются искусства или ремесла (841.18 и далее; заметим, что «изображения» в данном контексте следует понимать не только и не столько как «портреты», но и как «статуэтки»); однако такая аналогия заведомо неудовлетворительна, ибо любое искусственное изображение лишь по видимости, во внешнем аспекте копирует свой образец, в то время как эйдосы формируют основания вещей во всей их полноте, причем подобие эйдосов и вещей оказывается прежде всего внутренним: эйдосы создают вещь *изнутри*. Данная аналогия, похоже, также была выработана в среднем платонизме, поскольку ее критикует за излишнюю грубость Плотин в «Эннеадах» (III.8, 2), где он упоминает о κηροπλάσται (изготовители восковых кукол) — о тех же персонажах, на которых ссылается в публикуемом комментарии и Прокл.

Философ, критикуя описанные подходы, тем не менее не отвергает их полностью (841.30 и далее). Скорее он чувствует в каждом из них некий отзвук истины и рекомендует как вспомогательный материал для не слишком продвинутых слушателей; однако настоящий платоник должен смотреть на вещи глубже. Правильный момент в этих трех подходах — акцент на подобии (841.34) как на некоем начале, объединяющем вещи и эйдосы. Сам Платон, по общему признанию, действительно использует аналогии всех трех описанных типов при обсуждении участия вещей в эйдосах, однако мы должны считать его рассуждения, в которых он прибегает к ним, лишь иносказаниями.

В самом деле, для того чтобы участие имело место (842.15 и далее), необходима не только «деятельная сила» (δραστήριος δύναμις) эйдосов, но также и стремление (ὄρεξις) сущих и в конечном счете материи (для которой это стремление приобретает форму готовности, пригодности, ἐπιτηδειότητος, к восприятию эйдосов), к тому, чтобы быть чем-то эйдетически оформленным. Перипатетики и стоики описывали участие вещей в эйдосах неадекватно, соответственно игнорируя деятельную силу последних и стремление материи к участию в них.

Затем Прокл переходит к описанию всего множества сущих, располагающихся в нашем мире, распределяя их по уровням бытия в соответствии с различными степенями готовности их материи к эйдетическому оформлению. При этом описании он прибегает к метафизической терминологии, унаследованной им от Сириана. Тем не менее очевидно, что в тех же целях без ущерба для сути дела можно было бы воспользоваться и современным языком. Философ выделяет четырех действующих лиц, участвующих в процессе демиургии, сотворения космоса: отца, отца и творца, творца и отца, и творца как такового. Каждый из этих персонажей играет специфическую роль (844.11 и далее), однако их можно понимать и просто как руководящих на четырех стадиях творения лиц. На первой стадии материя как таковая приходит в бытие при посредстве отца, или первопричины; данный этап предшествует наложению на нее какого-либо эйдоса. Вторая стадия процесса творения — появление в материи «следов» эйдосов (о которых Платон говорит в «Тимее», 52b), то есть формирование тенденции к обретению ею упорядоченного облика. Третьей стадией мы должны считать

наложение на материю вообще эйдоса космоса, или, возможно, идеи упорядоченной вселенной в целом как условия для творения всех частных упорядоченных предметов. И, наконец, на четвертой стадии происходит формирование самих упорядоченных вещей со всеми их родами и видами. Таким образом, материя в своем оформлении проходит ряд стадий, и это может быть принято во внимание при объяснении всего разнообразия существ в природе.

Такое описание многоуровневого процесса творения — лишь формализация доктрины Платона, изложенной в «Тимее», постепенно сложившаяся в платонической традиции. Данное построение, разумеется, напрямую не помогает объяснить основную «тайну» наложения эйдоса на материю, однако в его рамках можно считать выработанной весьма сложную понятийную структуру, с использованием которой данный вопрос уже может обсуждаться. Вслед за этим (845.25 и далее) Прокл описывает три причины участия в эйдосе: благо, к которому стремятся все вещи, творческая сила самих эйдосов и восприимчивость их индивидуальных материальных вместилищ.

Прежде чем закончить обсуждение участия вещей в эйдосах, Прокл производит критический анализ воззрений одного из своих предшественников (846.22 и далее), на которого он ссылается лишь как на τις τῶν πάνυ γενναίων («некто из весьма благородных»). Он, скорее всего, имеет в виду Амелия (любившего триадические описания действительности; в неоплатонических сочинениях он обычно удостаивался эпитета «благородный»), однако может подразумевать и Ямвлиха, но, безусловно, не Порфирия. Этот «некто из весьма благородных», подобно Сириану, хотел бы сохранить все три среднеплатонических аналогии, при посредстве которых описывалось участие вещей в эйдосах (отпечаток на воске, отражение в воде, статуэтка), но, в отличие от Сириана и Прокла, расценивающих все три способа описания как несовершенные свидетельства о высшей истине, он предпочитает рассматривать их как ссылки на участие в эйдосах, располагающихся на различных уровнях бытия. Чувственно воспринимаемые вещи причастны физическим эйдосам посредством *отпечатывания* (τυπωτικῶς), они воспринимают *отражения* форм на уровне души и оказываются *изображениями* интеллектуальных эйдосов. Прокл одобряет данный подход за его изобретательность, однако предпочитает следовать мнению Сириана (847.30 и далее).

> Пожалуй, еще правильнее было бы сказать так, как это принято в теологии, то есть не проводить вообще здесь различий, а утверждать, что чувственно воспринимаемые вещи участвуют в умных эйдосах так, словно последние запечатлеваются на них, что вещи принимают в себя их отражения и что они уподобляются эйдосам, будучи их изображениями. В самом деле, Платон в комментируемом пассаже просто говорит о том, что вещи нашего мира участвуют в эйдосах так, словно первые эйдосы выступают для чувственно воспринимаемого предметом участия во в с е х возможных смыслах.

Прокл переходит наконец (848.21 и далее) к тексту Платона, но это рассмотрение приводит философа к необходимости совершить еще один теоретический экскурс, на сей раз в область теории имен; поводом для этого являются слова τὰς ἐπονυμίας αὐτῶν комментируемой им леммы (849.16–853.12). Отправной пункт в рассуждении мыслителя — тот, что правильные имена принадлежат в первую очередь эйдосам, и только во вторую — вещам, участвующим в них. Данный экскурс небезынтересен для относительной датировки работ Прокла: хотя он много раз ссылается здесь на диалог Платона «Кратил», он не отсылает нас к своему комментарию к этому диалогу. Поэтому можно высказать предположение, что

данный комментарий на момент создания комментария к «Пармениду» еще не был написан; впрочем, такой вывод не может считаться окончательным.

Следующая за рассмотренным введением первая секция книги IV посвящена обсуждению поставленной Парменидом проблемы, касающейся того, участвуют ли вещи в эйдосах в целом или же только в их частях. Эта секция простирается от 853.18 до 877.31 и соответствует страницам 130е6–131е7 комментируемого диалога; она делится на 11 лемм, каждая из которых весьма коротка.

В первой лемме (130с6–131а3; 853.18–856.3) Прокл обращается к некоторым базовым понятиям — подобию, величине, красоте и справедливости,— упомянутым в тексте диалога, определение которых в качестве эйдосов составляло проблему для позднейших платоников. «Равный» и «большой» в конечном итоге оказываются пространственными категориями, а «красота-в-себе», кажется, подразумевает обладание некими материальными признаками и взаимодействие с ними. На эйдетическом уровне эти понятия должны означать что-то другое. Фактически Прокл идентифицирует подобие как силу, которая делает вторичные вещи похожими на первичные, доводя их до совершенства и даруя им завершенность. Величие он представляет (853.34 и далее) как то, что дарует превосходство чему-либо в его частном классе (и в подтверждение такой интерпретации приводит множество примеров из различных диалогов Платона, в частности ссылается на «Федона», 100с). Красота (855.6 и далее) есть то, что придает эйдосам симметрию, единство и обаяние, свойственное совершенному. Справедливость — причина выполнения эйдосами их надлежащих функций.

То, с чем мы сталкиваемся в каждом описанном случае,— это не эйдос в традиционном понимании (если вообще можем говорить о какой-то традиции в трактовке понятия «эйдос»), а, скорее, ряд организующих принципов умопостигаемого мира — как можно было бы их назвать, эйдосов второго уровня. Они даруют первичным эйдосам упорядоченность и выстраивают их в надлежащей последовательности, но, по-видимому, в каком-то ином отношении, нежели пять «величайших родов» «Софиста».

Следующая лемма (131а4–7; 856.9–858.40) подталкивает Прокла к рассмотрению противоречий, возникающих между воззрениями его предшественников-платоников в связи как с предыдущим рассуждением (130а–е), посвященным тому, есть ли эйдосы у всех вещей, так и с нынешним, в котором рассматривается способ участия вещей в эйдосах (130е–131е). Некоторые, говорит он, понимали проблему, поставленную Парменидом, так, что приходили к утверждению, будто эйдосы имеются у всех вещей (тогда Сократ не должен был бы беспокоиться по поводу существования эйдосов грязи или волос), в то время как другие признавали, что эйдосы есть не у всех вещей, однако отрицали, что этот подход разрушителен для теории идей. И, рассматривая участие вещей в эйдосах, комментаторы, принадлежащие к одной школе, принимали главную посылку (что, если чувственно воспринимаемый предмет причастен какому-либо эйдосу, он должен участвовать либо в целом эйдосе, либо в его части) и утверждали, что фактически каждая вещь участвует во всем эйдосе, в то время как сторонники другой решали эту проблему, признавая участие в эйдосе чем-то отличным от причастности целому или части, ибо данная антитеза на самом деле возникает, лишь когда одно тело участвует в другом. С мыслителями последнего плана Прокл и соглашается, хотя и с некоторыми уточнениями. Для него совершенно очевидно (858.29 и далее): когда Парменид спрашивает: «Или помимо названных двух возможен еще какой-то вид участия?» — он фактически побуждает Сократа к рассмотрению этого «какого-то еще вида участия».

Предмет комментирования в следующей лемме (131а8–b2; 859.7–861.37) — смысл, в котором нужно понимать термины «целое» и «часть», когда речь идет

об участии в нематериальных эйдосах. Еще раз на помощь Проклу приходит его убежденность в том, что цель Парменида является майевтической. С одной стороны, материальный объект не может участвовать во всем эйдосе, скажем красоты, поскольку причинно обусловленное не в состоянии воспринять всю силу своих причин целиком [1]. С другой стороны, так как соответствующие вещи обладают качествами, например справедливости или прекрасности, при посредстве которых описывается природа также идеальных справедливости и красоты, речь могла бы идти о том, что вещи принимают участие в целом эйдосе, а не в его части. В представлении Прокла данное противоречие будет снято, если мы учтем, что участие в нематериальной сущности ничуть не похоже на причастность материальной, и потому вторичные вещи принимают участие как в целых эйдосах, соответствующих им, так и в их части (860.3–4).

В следующей лемме (131b3–6; 862.4–864.3), комментируя приведенный Сократом пример дневного света, в котором как в целом способны участвовать многие индивидуумы разом, Прокл приводит еще одно интересное свидетельство относительно своего знакомства с «Сорока логосами» Зенона. Имевшийся в его распоряжении текст, как уже было сказано, мог быть неаутентичным, однако поскольку два аргумента из него, рассматриваемые подробно, достаточно архаичны по своей логической форме, можно предположить, что они принадлежат Зенону; хотя бы весь документ и являлся подделкой, она весьма искусна. Зенон, похоже, доказывает наличие единства вещей при всем видимом их многообразии на примере людей нашего полушария и антиподов: и те, и другие белы, и в этом смысле они оказываются чем-то единым. Скорее всего, кто-то из авторов предыдущих комментариев предположил, будто Платон заставляет Парменида обрушиться на этот аргумент в форме, данной ему Сократом, чтобы избежать ситуации, когда учителя публично поправляет ученик (заметим, что здесь содержится косвенное свидетельство того, что Прокл был не первым, кто использовал «Сорок логосов» Зенона). Прокл опровергает мнение своего предшественника, утверждая, что аргумент Зенона правилен, поскольку касается *имманентного* эйдоса, а Сократ ошибается, поскольку пытается распространить его на *трансцендентный*.

Комментарии к следующим двум весьма коротким леммам (864.12–866.24) вносят некоторые коррективы во все более укрепляющуюся убежденность Прокла в том, что целью Парменида является не опровержение, а майевтика. Примечательна интерпретация иронического слова Парменида «славно» (ἡδέως γε) (131b7) как выражения прямого одобрения: оно указывает на естественный ход (τὸ αὐτοφυές) мысли Сократа «И поскольку воображение <Сократа> рисует ему картину выхода эйдосов за свои пределы в виде всех вещей и их единого присутствия повсюду, <Парменид> говорит, что тот *славно* располагает единое целое во многих местах; заметим, что слово „*славно*" он использует как синоним слова „естественно", а не „простодушно" или „смешно"». Интуиции Сократа в целом верны, но пока недостаточно ясно сформулированы (865.7).

Мы достигаем теперь ряда лемм (131c12–e7), комментируемых в столбцах 866.31–877.31. Здесь Прокл рассматривает постановку Парменидом проблемы, связанной с участием в великости, равенстве и малости, при посредстве которой он увеличивает трудности, возникшие у Сократа в связи с вопросом об участии вещей в части эйдоса или в целом эйдосе. По мнению Прокла, Парменид всего лишь учит здесь тому, что участие в нематериальных эйдосах должно пониматься как-то иначе, нежели причастность материальным, и что обсуждаемые им

[1] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 75.

понятия имеют в умопостигаемом мире значения, отличающиеся от тех, которые им свойственны в нашем. Среди умопостигаемого великость есть то, что придает чему-либо превосходство и трансцендентное совершенство (интеллектуальное, жизненное или физическое), равенство — причина гармонии и пропорции, а малость — сущностной соподчиненности предметов (868.24 и далее). Эти эйдосы, таким образом, оказываются, подобно красоте и справедливости, структурными принципами всего эйдетического царства. Прокл говорит немного ниже (869.14 и далее):

> И, похоже, благодаря триаде перечисленных эйдосов все сущие выстроены в строгом порядке, поскольку высшим из них они даруют само их превосходство, последующим — низшее положение, а рядоположным — общность, свойственную вещам одного порядка. Ясно также, что последовательности всех предметов оказываются непрерывными как раз благодаря трем названным эйдосам, ибо любая такая последовательность нуждается в трех перечисленных моментах: в превосходстве, в неполноценности и в рядоположности. Таким образом, если любой эйдос начинает выход за свои пределы с высшего своего состояния, а заканчивает его в низшем, и в этом процессе наряду с общностью последующего и предшествующего сохраняется их обособленность, причиной тому окажутся три обсуждаемых сейчас эйдоса. Стало быть, они будут обеспечивать для всех эйдосов возможность в выходе за свои пределы пройти в последовательности своих воплощений все описанные ступени — начиная с высшего чина.

Итак, Прокл находит некое применение для этих эйдосов, которые Платон называет и в «Федоне» (великость, малость и равенство), толкование которых вызывает затруднения, делая их принципами организации для других эйдосов. Как еще, в конце концов, великость должна соответствовать собаке, дереву или даже треугольнику? Таким способом можно объяснить отношения между эйдосами животного вообще и собаки или кота, а также между эйдосами собаки и кота. К похожему подходу Прокл прибегает довольно часто, пытаясь элиминировать «узкие места» в теории идей.

Интересно толкование Проклом эйдоса малости, интерпретация которого, видимо, вызывала трудности у предыдущих комментаторов (872.33–36). Философ чувствует себя неуязвимым в логическом отношении, ибо убежден, что все рассуждения Парменида здесь касаются только ошибочного предположения об участии вещей лишь в эйдосах в целом. Он сообщает об аргументе своего друга Перикла (872.18) (неясно, высказанном устно или в его комментарии к «Пармениду»), выработанном для того, чтобы показать, что представление о необходимости вычитать из целого предмета часть, соответствующую малости, является неверным. Действительно, если добавить некую часть к любой отдельной вещи, она станет больше, а если речь идет о чем-то, оставшемся от того, из чего она была вычтена, то оно будет меньше. Убедительность этого аргумента достаточно сомнительна, и сам Прокл, похоже, не слишком уверен в нем.

Итак, в представлении философа отдельные вещи в каком-то смысле участвуют в эйдосах в целом, а в каком-то — в их части (875.7 и далее):

> Они причастны эйдосам как целым в той мере, в какой творческая деятельность последних неделима на части и поэтому как целое, причем оставаясь одной и той же, присутствует повсюду и во всем. Ведь она обращена в первую очередь на самою себя

и уже затем и благодаря этому наполняет сущность причастного эйдосам собственной силой. С другой стороны, в частях эйдосов вещи участвуют постольку, поскольку они причастны не самим эйдосам, а их отражениям, которые оказываются частями своих парадигм, и поскольку отражение соотносится с собственной парадигмой точно так же, как часть — с целым.

Мы приходим теперь к аргументу о «третьем человеке» (131e8–132b2), обсуждению которого посвящена следующая секция книги (878.1–890.38), разделенная на две леммы. В представлении Прокла, подобно тому как предыдущий аргумент показал, что участие в эйдосах не имеет физической природы, данный представляет собой шаг вперед: он связан с демонстрацией отличия участия в трансцендентных эйдосах от участия в имманентных, или материальных, эйдосах (ἔνυλα εἴδη или φυσικοὶ λόγοι), которые действительно имеют нечто общее с вещами, причастными им (878.17 и далее). Еще раз отметим: поэтому цель Парменида является майевтической.

В этой связи Прокл вспоминает о неуверенности Сократа в «Федоне» (100d) относительно того, нужно ли называть способ участия в эйдосах «присутствием» (παρουσία), «общностью» (κοινονία) или, возможно, как-то еще (881.39 и далее). По его мнению, Платон говорит нам здесь, что ни παρουσία, ни κοινονία не будут подходящими терминами для описания участия в трансцендентных эйдосах. Пассаж из «Федона», полагает Прокл, хорошо было бы сопоставить с разбираемым пассажем из «Парменида», чтобы показать: Сократ, в конце своей жизни все еще выражающий сомнения в связи с вопросом об участии в эйдосах, давно, еще в юности поднимал его (883.9 и далее). Тем самым он подчеркивает: описание участия, основанное на материальных аналогиях, какие бы термины для этого ни использовались, неадекватно. Подобное понимание приводит Прокла к необходимости выразить благодарность Платону за заведомое опровержение всех возможных искажений, которые последующие школы могли внести в теорию идей.

Аргумент о «третьем человеке» Аристотеля (и стоический аргумент о «никто», каков бы он ни был) не тревожит Прокла (889.6 и далее), поскольку он действителен лишь в отношении идей, которые координировались бы с участвующим в них, как это происходит с материальными эйдосами. Для трансцендентных же идей Прокл постулирует такие отношения с чувственно воспринимаемыми вещами, которые можно было бы назвать «невзаимной общностью». Как он говорит в 890.2 и далее:

> Стало быть, подобно тому как, рассматривая предыдущую апорию, мы говорили, что эйдосы и присутствуют в вещах, участвующих в них, поскольку они даруют им нечто, и одновременно не присутствуют, ибо их ипостась обособлена, точно так же сейчас мы скажем: эйдосы одновременно и образуют, и не образуют общности с причастным им. Коль скоро они освещают это участвующее своим сиянием, они обладают чем-то общим с ним, однако раз они не смешиваются с освещаемым, ничего общего между ними не будет. Таким образом, вовсе не себе, а вещам, происходящим от них, эйдосы даруют собственный образ. Именно по этой причине можно отметить, что эйдосы сами по себе образуют какую-то общность с воспринимающими их вещами, однако она существует не в том смысле, в котором образуют общность соименные предметы, а в том, в котором будут иметь между собой нечто общее последующее и предшествующее.

Прокл, упоминая здесь о последующем и предшествующем (ὡς δευτέροις καὶ πρώτοις), показывает, что он, по сути, понимает Аристотелево различение «говорения» в первом и втором смыслах (πρώτως и δευτέρως λέγεσθαι)[1] как попытку описать различные состояния вещей. Возьмем, например, справедливое$_1$ и справедливое$_2$. Справедливость сама по себе есть справедливое$_1$, а справедливые действия людей — справедливое$_2$. Для Прокла очевидно, что Платон считает бесконечный регресс абсурдным, и его цель — добиться, чтобы мы лучше поняли природу участия вещей в идеях.

Мы переходим теперь к предположению Сократа, что эйдосы могут быть мыслями в уме (132b3–c12; 891.4–906.2). Прокл связывает две предыдущие апории с участием вещей в эйдосах, с третьей из четырех проблем теории идей, которые Парменид намеревался рассмотреть. Теперь же мы переходим к следующей из этих проблем: где располагаются эйдосы? Находятся ли они в душах или же в том, что идет впереди них (891.4–21)?

Философ начинает с критики перипатетического представления, будто общие понятия являются просто результатом абстрагирования от чувственного восприятия при рассмотрении отдельных вещей, то есть что они выступают просто как нечто «позднеродное» (ὑστερογενεῖς). Последний термин, видимо, был выработан поздними перипатетиками именно для описания общих понятий. Сам Аристотель в философском смысле использует его только в «Метафизике» (XIV.4, 1091a33), когда выясняет, является ли благо началом (ἀρχή) или же оказывается чем-то «позднеродным» (ὑστερογενής — заметим, что как раз такого мнения придерживался Спевсипп), а значит, никак не связывает с эйдосами или понятиями. Однако, как следует из одного пассажа Симпликия[2], Александр Афродисийский использовал данный термин для описания статуса всеобщего (τὰ καθόλου). Впрочем, он, *возможно*, имел в виду просто, что это всеобщее является позднейшим по природе (ὕστερα τῇ φύσει). Как, спрашивает Прокл, могло бы понятие эйдоса проистечь из рассмотрения ограниченного числа членов какого-либо класса, которое мы единственно и сможем рассмотреть в течение всей своей жизни? Нам не постигнуть само понятие «класс» как-либо иначе, нежели на основании припоминания о том, что наши души видели в ином мире.

Истинный эйдос, стало быть, является мыслью (νόημα), причем прежде всего такой, которая оказывается моментом процесса мышления (νόησις) истинного (а фактически — отеческого) ума. Ведь именно на этом уровне истинные сущие являются мыслями, а мысли — истинными сущими (893.3 и далее). Такие «мысли» воплощаются в бытие на следующем уровне, в душе (896.22 и далее), однако их не нельзя путать с другими «мыслями», появляющимися в душе в результате проекции на нее индивидуальных чувственно воспринимаемых вещей.

Согласно Проклу, Сократ уже постиг истинную природу эйдосов, но лишь душевных. Парменид намеревается возвести его на более высокую ступень понимания при помощи следующей апории (896.29 и далее), которую Прокл будет рассматривать ниже (898.12–906.2). Мысль должна иметь для себя некий объект, и этим *объектом* мысли, а не самой мыслью, и будет эйдос. Прокл выдвигает данный тезис не для того, чтобы сформулировать некую проблему, а чтобы открыть истину эйдосов на умопостигаемом уровне:

> И коль скоро мысль об умопостигаемом свойственна не только нам, но и божественному и истинному уму, ясно, что умопости-

---

[1] См., например: *Аристотель*. Метафизика, V.18, 1022a17–19; Никомахова этика, VIII.9, 1158b31–33; X.5, 1176a29.

[2] «Комментарий к „Категориям"», 82.22–83.20 (особенно 83.8).

> гаемое предшествует мысли; как раз постольку, поскольку логос в душе полагает его в основу, он и будет мыслью (899.23–27).

Мы, таким образом, достигаем уровня подлинных сущих (τὰ ὄντως ὄντα — 901.24 и далее), где ум и его объекты объединены, хотя последние (первые эйдосы) логически и онтологически предшествуют деятельности ума.

Теперь, однако, Прокл должен обсудить возражение Парменида, касающееся того, что все вещи, которые будут участвовать в эйдосах, окажутся мыслящими сущностями, так как они будут принимать участие в мысли (132с). В ответ он постулирует тезис (902.16 и далее), что эйдосы есть мысли (νοήματα) только как *объекты*, а не как моменты *процесса* мышления самого по себе. Он говорит: «Значит, необходимо, чтобы действительные предметы брали свое начало отнюдь не в мыслящем, но в мыслимом, с тем чтобы они могли оказаться причинами всех существ в космосе — и мыслящих, и не обладающих мышлением» (902.35–38). Разум содержит в себе триаду причинных принципов — бытие, жизнь и ум как таковой,— которые в собственном действии и производят все вещи в космосе.

Такой вывод заставляет Прокла вкратце рассмотреть последовательности вещей (σειραί — 903.2–904.34), о которых он уже говорил (874–875), дабы объяснить различные степени участия в эйдосах. Философ заканчивает данную лемму резюме, касающимся стадий понимания, через которые проходит Сократ благодаря майевтике Парменида.

Вслед за этим (906.3–918.35; 132c12–133b3) Прокл переходит к обсуждению предположения Сократа, что эйдосы выступают как парадигмы, заложенные в природе (ὥσπερ παραδείγματα ἐν τῇ φύσει), подобиями (ὁμοιώματα или εἰκόνες) которых и оказываются вещи в нашем мире. Прокл критикует эту формулировку за то, что, давая ее, Сократ пренебрегает творческими и хранительными силами эйдосов и сосредоточивается только уподобляющей — если, конечно, оговаривается он (910.1 и далее), мы не полагаем, что последний момент включает в себя и два других, ибо вещи, уподобляющиеся тому, что остается всегда неизменным, сами с необходимостью будут неразложимыми, поскольку словно скрепляются собственными причинами и удерживаются ими в рамках своей сущности. Заметим, что в данном случае под вещами имеются в виду не чувственно воспринимаемые предметы, а, скорее, имманентные формы родов и видов, которым и впрямь свойственна своего рода вечность.

Прокл совершенно правильно привлекает внимание к тому, что Сократ использует слово «как» (ὥσπερ) в сочетании с термином «парадигмы» (παραδείγματα): он подчеркивает, что последний термин используется здесь отнюдь не в буквальном смысле. Эйдосы являются живущими и действующими началами, а не просто инертными образцами, парадигмами самими по себе.

В результате мы приходим к следующей лемме (132d5–c5) и должны рассмотреть возражение Парменида: если изображение похоже на свой образец, значит, последний также должен быть похож на свое изображение. Для правильной интерпретации тезиса о «подобии» образца изображению необходимо вновь вспомнить аргумент о «третьем человеке». «На это возражение,— говорит Прокл (912.31 и далее),— следовало бы дать вот какой ответ. Подобное бывает двух видов. В одном случае подобное сопряжено с подобным, а в другом — оно стоит ниже своего архетипа; в первом случае подобие подразумевает наличие какого-то единого и тождественного логоса, а во втором подобное окажется не только тождественным, но и иным. Второй случай имеет место всякий раз, когда подобное является таковым потому, что его эйдос тождествен эйдосу высшего вследствие того, что последнее является его причиной; при этом речь не идет о вещах одного порядка».

Прокл здесь демонстрирует недостаток в аргументации Парменида: отношение изображения к его оригиналу — отнюдь не то же самое, что отношение одного изображения какого-то оригинала к другому. Изображения похожи друг на друга вследствие наличия у них общего качества — что они являются изображениями одного и того же оригинала, но абсурдно было бы утверждать, будто оригинал и изображение имеют некую качественную общность, связанную с их подобием какой-то третьей вещи.

Следовательно, вновь получается, что Парменид только способствует достижению Сократом более глубокого понимания возникающих проблем, спрашивая его «Или есть какое-то средство для того, чтобы подобное не было подобным подобному?» (914.41–42).

Эта лемма — хороший пример экзегетического метода Прокла. Он рассматривает данную проблему сначала логически и апоретически (λογικῶς καὶ ἀπορητικῶς, 911.33 и далее), затем — философски (φιλοσοφικῶς, 912.38 и далее) и, наконец, теологически (θεολογικῶς, 913.14 и далее). Он проводит дифференциацию эйдосов, располагающихся на различных уровнях божественного: в каких-то случаях может проявляться их взаимное подобие с чувственно воспринимаемыми вещами, но в высшем чине, соответствующем безучастному уму, подобие может быть только необратимым.

При рассмотрении подобия вещей эйдосам некоторые комментаторы задавали интересный вопрос: дарует ли каждый эйдос чувственно воспринимаемым вещам не только бытие, но и подобие себе (916.14 и далее)? Если дать положительный ответ, то какова роль эйдоса подобия? А если вещи похожи на свои эйдосы благодаря идее подобия, то разве можно считать, что эйдос создает собственные «изображения»? Прокл разрешает это затруднение, напоминая, что все эйдосы сотрудничают друг с другом и пребывают друг в друге. Однако такой вывод опровергает в наших глазах положение таких «метаформ», как эйдосы великости, равенства и подобия, рассматривавшиеся выше. Фактически, как мы вновь видим, они функционируют в качестве своего рода организующих принципов; нельзя считать, будто их действие проявляется на том же уровне, что и, скажем, деятельность эйдосов природных объектов.

Мы подходим теперь к продолжительному рассуждению, посвященному отсутствию связи между нами, людьми, и царством эйдосов (133a8–134e8), комментарию к которому в основном и посвящена заключительная часть книги (919.1–971.9). Этот комментарий разделен на 13 лемм, которые мы подробно рассматривать не будем. Вторая лемма весьма длинна (919.30–928.27) и представляет собой своего рода введение в данную тему.

В представлении Прокла целью апории, выдвигаемой Парменидом, на самом деле является критика неадекватных концепций соотношения эйдосов и отдельных вещей, которые могли бы быть выработаны в будущем: стоической (что эйдос имманентно присутствует в материи) и перипатетической, согласно которой божественное никак не заинтересовано в промысле о чувственно воспринимаемом мире (921.10 и далее).

Парменид продолжает вести Сократа ввысь, к правильному пониманию теории идей. По сути, он выясняет, в каком смысле мы не способны познать эйдосы, или какие уровни эйдоса выше нашего понимания. Сначала, изучая проблему с точки зрения философии (924.1 и далее), мы должны провести различие между восприятием соотносящихся с эйдосами объектов, находящихся на одном с нами уровне действительности, и тех, которые располагаются на превосходящем уровне. Если мы полагаем, что способны обладать знанием лишь об объектах, зависящих от эйдосов, о вещах чувственно воспринимаемого мира, наше понимание высших уровней сущего должно быть чем-то иным, отличным от знания.

Подходя к данному вопросу «теологически» (924.41 и далее), мы выясняем, что Платон проводит различия между «интеллектуальным» уровнем эйдосов, располагающихся в душе, которые являются предметами нашего научного познания, и более высокими уровнями (умопостигаемо-умным и умопостигаемым как таковым), превышающими наши познавательные способности.

Представление, что высший уровень действительности, единое, или даже первый чин умопостигаемого мира могут быть только *поняты* (если вообще возможно какое-либо их постижение) при посредстве до некоторой степени свойственной нам способности, превосходящей интеллект и аналогичной единому («единое души»), в общих чертах впервые было намечено Плотином [1], однако формализовано оно было только Ямвлихом [2], и в деталях разработано Сирианом и Проклом. Даже умопостигаемо-умный уровень (второй, промежуточный, момент в царстве ума, жизнь) превосходит возможности нашего индивидуального познания. Тем более подобное превосходство свойственно умопостигаемому и генадическому царствам. Все сказанное представляет собой превосходный пример способности Прокла к выработке положительной доктрины на основании пассажа, содержащего исключительно отрицательные суждения.

Возвращаясь к тексту, Прокл произносит своего рода проповедь, посвященную природе идеального ученика (926–927), апеллируя в ней к древней платонической триаде качеств, требующихся для успеха в обучении: хорошие природные задатки, любовь к учебе и готовность к самостоятельной работе (φύσις, μάθεσις, ἄσκησις, или, как называет их Прокл, εὐφυΐα, ἐμπειρία, προθυμία). Данный экскурс спровоцирован замечанием, которое бросает Парменид (138b). Вслед за этим философ словно набрасывает образ идеального преподавателя (927.31 и далее), хорошим примером которого является Парменид.

Затем Прокл рассматривает утверждение о непознаваемости эйдосов в качестве посылки для постулирования наличия промежуточных ступеней между полностью трансцендентными, умопостигаемыми, эйдосами и нами, а именно — душевных эйдосов и природных логосов. Парменидово одобрение (καλῶς λέγεις, 133c7) оказывается для Сократа своего рода указанием, что никакого самого-по-себе-сущего в нашем мире быть не может, о чем Прокл и заявляет, причем не иронически, а вполне серьезно (932.16 и далее). Ни один трансцендентный эйдос не может располагаться в нашем мире и быть непосредственно познанным с использованием наших понятий, однако хотя бы на основании этого факта мы должны прийти к выводу о существовании высших уровней эйдосов.

В 934.38 и далее Прокл подводит итог шести тезисам, вытекающим из апорий, сформулированных Парменидом, позволяя нам в точности понять природу эйдосов в самом первом смысле этого слова: «Стало быть, вот какое краткое определение можно дать подлинной идее: она есть бестелесная причина, обособленная от участвующего в ней, оказывающаяся неподвижной сущностью и только подлинной парадигмой; она будет чем-то умопостигаемым для душ в виде своих изображений; она станет мыслить то, что гипостазируется в соотнесенности с ней как со своей причиной. Именно такое общее определение мы дадим подлинной идее на основании всех рассмотренных апорий».

Следующая тема, возбудившая интерес Прокла (935–939),— природа относительности в царстве эйдосов. Даже там, утверждает он, имеются естественные «правость» и «левость», подобные соответствующим правой или левой руке

---

[1] См., например: «Эннеады» III, 8.9; VI, 9.3.

[2] См., например: «Комментарий к „Тимею"», фр. 6 Dillon = *Гермий*. Комментарий к «Федру», 150.24 и далее, Couvreur.

человека; они противоположны простым (акцидентальным) правому и левому. Поэтому в умопостигаемом мире будут существовать эйдосы правого и левого. Оба они сами по себе оказываются субстанциальными, поскольку прежде всего они существуют «для самих себя», однако в нашем мире они ведают категорией отношения. Некоторые эйдосы, такие, как уже названные, и ряд других (скажем, господство и рабство), повелевают соотнесенностью и в умопостигаемом царстве, однако никогда не оказываются субстанциальными объектами «в самих себе», подобно тому как «господин» или «отец» в нашем мире подразумевают описание отнюдь не сущности, а только отношения.

Хотя все, сказанное Проклом, с современной точки зрения может показаться не слишком значимым, следует выступить в его защиту: позднейшие платоники сталкивались в наследии Платона с тем, что́ они интерпретировали как эйдосы отношений, и они должны так или иначе согласовывать с ними свои построения. В результате мы получаем ряд интересных попыток проработки структуры царства эйдосов. Господство и рабство, например, как мы узнаем чуть ниже (941–943), являются структурами, позволяющими эйдосам, занимающим положение родов, доминировать над частными.

В своем замечании (939.19 и далее) по поводу употребляемого Платоном при описании соотношения эйдосов и отдельных вещей слова ὁμώνυμα (*букв.* — «одноименные», 133d3) Прокл, чтобы объяснить его смысл, обращается к формуле Аристотеля τὰ ἀφ᾽ ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα [1]. Использование этой формулы в данном контексте сам Стагирит, конечно, вряд ли одобрил бы. Можно еще понять позицию Прокла, когда он сообщает, что Аристотель «иногда классифицирует <вещи и эйдосы> как одноименные», поскольку это его замечание весьма расплывчато, однако философ, вероятно, имеет в виду конкретный пассаж из «Метафизики» (I.6, 987b9), где Аристотель говорит о чувственно воспринимаемых вещах в рамках теории Платона как о «одноименных эйдосам в смысле сопричастности» (κατὰ μέθεξιν ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν); там Стагирит, если бы он следовал собственной терминологии, должен был бы назвать вещи соименными συνώνυμα эйдосам. Но тем не менее эта Аристотелева формулировка — как раз та, которая Проклу и нужна; заметим: ее смысл действительно очень напоминает суть обсуждаемого пассажа Платона.

Эйдосы знания и истины (944–946, 134a) Прокл, подобно эйдосам господства и рабства, представляет как некие структурные принципы:

> В самом деле, в горнем мире знание, истина и все эйдосы, располагающиеся в соответствующем чине, участвуют в знании как таковом и в истине как таковой. Первому они причастны, поскольку высшее знание как раз и делает все в горнем мире умным, ибо знание как таковое есть вечное и однородное мышление о вечных предметах. В истине же как таковой божественное участвует потому, что ее свет, будучи умопостигаемым, дарует частицу умопостигаемой силы также и ему (944.22–29).

В ходе обсуждения природы знания на нашем уровне (проблема связи нашего и высшего знания и истины не расценивается как настолько интересная, чтобы ее рассматривать) Прокл делает весьма существенное замечание (947.21 и далее): невзирая на признание существования эйдоса знания вообще, мы не должны утверждать, что имеются эйдосы частных отраслей научного знания

---

[1] *Букв.* — «говоримое от единого и к единому». См.: «Никомахова этика», I.4, 1096b27; «Метафизика», III.2, 1003a33; VII.4, 1030b2.

(ἐπιστῆμαι) или искусства (τέχναι), вероятно таких, как кулинария или плотницкое дело, ибо они обращены на вещи нашего мира и потому занимают положение акцидентальных признаков (συμβεβηκότα), у которых не может быть какого-либо идеального архетипа. Эйдос знания, стало быть, действуя в нашем мире, оказывается *понятием* знания или искусства, той самой характеристикой, которая превращает ту или иную деятельность в науку (ἐπιστήμη) или в искусство (τέχνη). Стало быть, и в этом отношении царство эйдосов освобождается от связи с малосущественным.

В ходе рассмотрения леммы 134b14–c3 мы узнаем (950.39 и далее), что красота и благо также должны пониматься как структурные принципы различных уровней эйдоса. Благо придает каждому эйдосу совершенство и самостоятельность, в то время как красота превращает каждый эйдос в объект любви предметов, стоящих ниже него в последовательности вещей, возглавляемой им; поэтому любовь способствует осуществлению возвращения (ἐπιστροφή) как завершающей стадии эманации. Нам следует помнить, что Прокл, комментируя данное рассуждение Парменида, приходит к выводу, что оно посвящено умопостигаемо-умному, промежуточному, уровню эйдосов, познание которого превышает возможности любого нашего знания в собственном смысле этого слова. В рамках следующей леммы (134c4–9) мы переходим к умопостигаемым эйдосам как таковым, и слова Парменида, которые казались ложными и апоретическими в применении к эйдосам низшего уровня, теперь представляются верными при описании идей этого высшего рода. Мы не способны ведать умопостигаемые эйдосы, и они не могут быть напрямую познаны нами, хотя сама физическая вселенная, будучи объектом их промысла, оказывается косвенным свидетельством их существования (952.26 и далее). Упоминание о промысле служит для Прокла поводом для его рассмотрения (953–960).

Философ утверждает, что Парменид здесь критикует два ложных взгляда на отношение божественного к физическому миру, которые будут принадлежать стоикам и перипатетикам (954.20 и далее). При первом подходе бог оказывается имманентным своим творениям, а при втором — будет свободным от любого попечения над ними, ибо единственный подобающий ему объект познания — это он сам; богу не следует как-то беспокоиться о потоке чувственно воспринимаемых вещей, а обладать знанием о случайных событиях он не может.

Промысел Прокл подробно рассматривает в специальном трактате «О десяти сомнениях касательно промысла» [1], в комментируемом же диалоге он только намечает свою позицию, ограничиваясь необходимостью правильной интерпретации данного пассажа. Бог может знать низшие уровни творения так, как это ему подобает (957.18 и далее):

> Следовательно, знание находится в том же положении, в каком от природы пребывает познающее. Напротив, не подобает, чтобы познаваемое по природе познавалось всеми познающими в соответствии с тем, в каком положении оно находится. Наоборот, лучшим способом его познает то, что само является лучшим, а худшим — стоящее ниже. Стало быть, разве может вызывать удивление тот факт, что бог познает все так, как это ему положено по природе: делимое — неделимо, множественное — однородно, рожденное — вечно, а частное — в общем? [2]

---

[1] Скорее всего, но не обязательно, этот трактат написан уже после «Комментария к „Пармениду"», ибо в противном случае Прокл сослался бы на него здесь.

[2] Ср.: «Первоосновы теологии», § 124.

В этой связи Прокл излагает теорию познания, которая, по сути, является развитием Аристотелевой доктрины «общего чувства» (κοινὴ αἴσθεσις), сформулированной Стагиритом в трактате «О душе» (III). Он утверждает, что чем-то, предшествующим такому «общему чувству», сравнивающим свидетельства индивидуальных чувств и словно объединяющим свойства, общие по отношению к более чем одному ощущению, является единое души, ее унитарный принцип (ἓν τῆς ψυχῆς, 958.1), то, что способно постигать сами ее интеллектуальные действия, а также чувственные восприятия; от лица этого единого и говорится: «Я — тот, кто делает это». Такая нисколько не мистическая способность души, которую и другие философы-неоплатоники именовали единым души, подразумевает просто ее самосознание как синоптический принцип. Прокл вводит представление о таком аспекте души, дабы проиллюстрировать возможность унитарного знания бога, способного осознавать существование физического мира, хотя он и не имеет каких-либо органов чувств и не располагается в пространстве.

Мы можем обратить внимание также на 966.10 и далее, где критикуется учение Аристотеля о самопознании бога, которое кажется хорошо обоснованным: если бог знает самого себя, он должен знать себя как объект желания всех вещей; если же он знает себя в этом аспекте, он должен знать и обо всех вещах, стремящихся к нему, так как тот, кто знает со всей определенностью одну сторону отношения, не может не ведать также и о другой. Аристотель, возможно, отрицал бы, что бог знает себя как объект желания вещей, на том основании, что бог только созерцает себя и *является* объектом желания вещей. Однако посылка рассуждения Прокла здесь такова: разве бог не должен знать о себе все, включая все свои аспекты и в некотором смысле целую вселенную?

Прокл завершает раздел, посвященный апориям, возникающим в теории идей, резюме, где перечисляет все уровни эйдоса (969–970). Он упоминает о восьми чинах идей, начиная с высших умопостигаемых эйдосов и заканчивая материальными; каждый высший чин, объявляет он, дарует некую собственную характеристику всем эйдосам, стоящим ниже, даже последним, располагающимся в чувственно воспринимаемом мире. Таков подходящий кульминационный момент для демонстрации интеллектуальной силы, позволяющей преобразовать ряд Парменидовых отрицательных аргументов в майевтическое открытие истины обо всей структуре царства эйдосов.

Пассаж 134e8–135b2 Прокл использует как подходящее заключение для всей четвертой книги, поскольку здесь Парменид, похоже, дает Сократу понять, что он пытался объяснить ему истинную природу эйдосов и предостеречь от опрометчивых выводов. Прокл толкует четыре леммы, на которые делятся проблемы, возникающие в теории идей, с обычным вниманием к деталям текста. Наиболее примечательно его различение *трех* стадий непонимания, намеченное Парменидом в пассаже 135a3–5. Общий вывод, по мнению Прокла, таков: «Ведь умопостигаемое не могут узреть те, кто чужды ему, точно так же как те, кто отпадает порой от чистоты ума, не в состоянии увидеть <идеи>, обладающие своим наличным бытием и основанием в чистом уме,— ибо, конечно, подобное всегда должно постигаться подобным» (975.31–37).

[1] В греческом тексте лакуна, восполняем по латинскому переводу.

[2] Вслед за Диллоном читаем τοῦτό φασι вместо τοῦτό φησι.

[3] То есть направленным на достижение совершенства.

[4] *Πόρος* — с явным намеком на миф о рождении Эрота от Пороса и Пении из диалога Платона «Пир» (203b–d).

[5] Например, Плотин. См.: «Эннеады», III, 6.7–13.

[6] Так полагал, например, Плутарх Херонейский. См.: «Об Исиде и Осирисе», 373ab. См. также: *Арий Дидим*. Фр. 1 (= *Евсевий*. Приуготовление к евангелию, XI, 23.2–6); *Альбин*. Учебник платоновской философии, 12.

[7] Меняем по смыслу фигурирующее в греческом тексте слово ἐνέργειαν на ἐπιφάνειαν.

[8] Вероятно, имеется в виду Плотин. См.: «Эннеады», IV, 5.7.44–46.

[9] Ср.: *Плотин*. Эннеады, III, 8.2.

[10] Вслед за Диллоном читаем: «Ἄλλου δὲ ἄλλο τι παριστάντος αὐτῆς».

[11] Перипатетики. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 266.28 и далее.

[12] Возможно, речь идет о стоиках. Материя в их представлении является совершенно пассивной.

[13] Читаем здесь βουλαῖς. Это слово встречается в некоторых рукописях вместо βολαῖς, фигурирующего у Кузена. В латинском переводе здесь стоит *consiliis*.

[14] Соглашаемся с Вестеринком относительно наличия лакуны после слова ἐξαίρεσις (с предположительным чтением <κατὰ χρόνον, ἡ δὲ παρουσία> κατὰ τὸ νῦν).

[15] По поводу готовности материи к восприятию эйдосов см., например: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 39; 71; Комментарий к «Тимею», I, 51.25 и далее; 139.20 и далее; 163.27 и далее.

[16] *Οἱ τὰ θεῖα σοφοί* = οἱ θεόσοφοι («теософы»). Обычная для Прокла ссылка на «Халдейские оракулы». Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II, p. 77.11; Платоновская теология, I, 16, p. 78.19. Последующее рассуждение воспроизводит учение Сириана по поводу различий между πατήρ («отец») и ποιητής («творец») в диалоге Платона «Тимей» (28c), которое, несомненно, сформировалось под влиянием взглядов Нумения (см. фр. 21). Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 310.3 и далее.

[17] Вслед за Диллоном читаем πάντα <ἀθάνατά> τε καὶ θνητά. Данная фраза, по-видимому, сильно повреждена, поскольку порядок слов в ней весьма необычен.

[18] Применение принципа, сформулированного Проклом в «Первоосновах теологии» (§ 57).

[19] Кузен утверждает, что здесь речь идет об Амелии. Основанием для этого является то, что Прокл называет его «благородным» в «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 76.26). Разумеется, такая аргументация слаба, однако ироничный тон приводимой здесь ссылки вполне соответствует общему отношению философа к Амелию.

[20] Данное рассуждение, по всей видимости, указывает на какие-то обряды, встречавшиеся в теургической практике, связанные с поклонением богам. Считалось, что боги в каком-то отношении воплощаются в свои статуи; теурги могли как-то общаться с этими статуями, словно с одушевленными существами. Другие упоминания об использовании статуй в теургии можно обнаружить в Прокловом «Комментарии к „Тимею"» (III, p. 6.8 и далее; p. 155.18 и далее).

[21] По поводу θεοὶ ἡγεμόνες, или ἡγεμονικοί см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 114.13; p. 141.1; III, p. 262.6 и далее; Платоновская теология, VI, 1–14. Ἀφομοιωτικὴ δύναμις этих богов упоминается в «Комментарии к „Тимею"» (III,

p. 1.14 и далее; p. 227.6 и далее). Относительно ἀπόλυτοι θεοί см.: Платоновская теология, VI, 15–24.

22 Признак соприкосновения и несоприкосновения, а значит и данный чин богов, был рассмотрен Платоном в «Пармениде» (148d5–149d7). В Афинской школе о богах, принадлежащих к этому чину, говорили как о сверхкосмически-внутрикосмических. См.: *Прокл.* Платоновская теология, VI.24.

23 В греческом тексте значительная лакуна, которую мы восполняем по латинскому переводу. Человек, которого здесь упоминает Прокл (дававший своим рабам имена по конъюнкциям),— это философ-мегарик Диодор Крон. См.: Мегарика, фр. 111–113 Döring.

24 *Τὸ πρᾶγμα τυγχάνον*, «привходящее» (= τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον) — стоический термин, при помощи которого описывалась реальная предметность в противовес как используемому при ее обозначении слову (φωνή), так и значению этого слова, то есть обозначаемому смыслу, лектону (τὸ πρᾶγμα σημαινόμενον = τὸ λεκτόν). См.: SVF, II, 166. Из этого можно сделать вывод о том, что философы, о которых говорит Прокл,— это стоики, хотя, возможно, речь идет и о поздних платониках, во многом солидарных со стоическим учением.

25 Очевидно, в первую очередь Прокл имеет здесь в виду диалог «Кратил».

26 Прокл здесь использует редкое слово ἐπισκεύαστον, которое в классической античной литературе встречается единственный раз — в диалоге Платона «Политик», где оно применяется в контексте описания кругооборота жизни в нашем мире как возобновляющегося бессмертия. Неудивительно, что Прокл связывает бытие чувственно воспринимаемых вещей, на самом деле оказывающееся не бытием как таковым, а становлением, с понятиями возобновления и кругообращения. Такое же соотношение, как у бытия и становления-возобновления, свойственно всем вечным (вневременны́м, в неоплатонической терминологии αἰώνια) и безначально-бесконечным (существующим во времени и подчиненным становлению, но никогда не гибнущим ἀΐδια) вещам. Поэтому мы предполагаем, что в данном пассаже Прокл ссылается именно на диалог «Политик», хотя упоминание о нем отсутствует как в издании Кузена, так и в переводе Диллона.

27 В смысле Аристотеля. См.: «Категории», 1.

28 Следуем чтению Вестеринка: <ἐκεῖ>, ἐκείνοις.

29 Следуем конъектуре Вестеринка: «Ἐκεῖνο δὲ μόνως ἴσον, <τοῦτο δὲ καὶ ἴσον> καὶ ἄνισον».

30 Прокл использует здесь стоические термины συνημμένον и πρόσληψις, которые, по-видимому, более всего соответствуют его целям.

31 То есть выяснение сферы действия эйдетических причин — того, у каких предметов имеются эйдосы, а у каких их нет. См.: Наст. соч., 784.16–25.

32 Выше (784.16–25), формулируя проблемы, с которыми сталкиваются приверженцы теории идей, Прокл поставил вопрос об участии в эйдосах на четвертое место. Здесь же говорится, что это *третья* проблема — очевидно, потому что Парменид, как сказано выше (738.10–12), не рассматривает самого бытия эйдосов, считая его самоочевидным. Тогда вопрос об участии в эйдосах и оказывается третьим и последним спорным пунктом в теории идей.

33 Вслед за Диллоном читаем фигурирующее у Кузена слово ἄλλοις как ἀΰλοις.

34 Прокл читает здесь ἐνεῖναι вместо ἓν εἶναι. Последнее чтение известно нам по дошедшим до нас рукописям Платона.

[35] Следуя латинскому переводу, читаем здесь ἑνοειδές греческих рукописей как νοοειδές.

[36] Очередная ссылка на «Сорок логосов» Зенона.

[37] Поскольку данный аспект текста попросту невозможно выразить в русском языке, при переводе пассажа Платона мы использовали многоточия, чтобы выразить сомнения, обуревающие Сократа в тот момент, когда он приводит свой достаточно абсурдный пример. Приведем для точного понимания данного места фразы Платона и Прокла полностью. Первая звучит как: «Εἴ γε οἷον εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστί… εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη». Вторая (которую приводит здесь Прокл) такова: «Εἴ γε οἷον ἡμέρα εἴη, οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη». Разница между этими пассажами вполне очевидна.

[38] Читаем здесь вслед за Диллоном ἀδιαρθρώτου (*лат.* indearticulato) вместо ἀδιαστρόφου.

[39] См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 398.18, где указано, что Амелий использовал эти слова Еврипида применительно к самому Платону.

[40] Например, миф о том, как Дионис был растерзан вакханками.

[41] Прокл неявно ссылается на ряд пассажей из «Тимея» Платона, где последний упоминает о «связках» (μεσότης — данный термин в платонических текстах, безусловно, необходимо понимать в математическом смысле, причем описывает он средний член пропорции или деления, а не среднюю величину), которые сплачивают вещи между собой. В первом описывается, как демиург, создавая тело космоса, представляющее собой трехмерный объект (32a и далее), вынужден для придания ему трехмерности сопрягать его крайние точки через два средних члена (здесь Платон как раз использует слово μεσότης), каковыми оказываются воздух и вода, стоящие между огнем и землей. Во втором (36a) речь идет о создании всеобщей души, точнее, о ее делении на доли через два средних члена. В третьем (43d) говорится о деятельности новых богов по воплощению частных душ в тела — о делении круга иного через три связующих члена (три вторых, четыре третьих и девять восьмых). Отметим, что как раз в последнем случае Платон употребляет слово μεσότης вместе с σύνδεσις (мы переводим последний термин как «сопряженность»). Итак, все связи в физическом и душевном мирах, в отличие от божественного (умного), осуществляются через посредствующие члены в рамках арифметических, геометрических и гармонических соотношений. Такие соотношения и имеет в виду Прокл.

[42] В греческом тексте данный фрагмент текста отсутствует, добавляем по латинскому переводу Мёрбеке.

[43] Вслед за Диллоном меняем слово εἶδος, которое фигурирует у Кузена, на ἐντός.

[44] Прокл использует не общепринятый термин ζῴδιον, а более редкий, встречающийся по преимуществу в позднеантичной астрологии, например у Птолемея («Четверокнижие», 93),— δωδεκατημόριον. Заметим, что вся терминология, к которой прибегает здесь философ, оказывается астрологической, что является свидетельством глубокого знакомства Прокла с астрологией и его интереса к ней.

[45] *Перикл* — ученик Сириана, один из ближайших к Проклу мыслителей Афинской школы. Периклу посвящена «Платоновская теология». Здесь мы сталкиваемся с одним из весьма редких случаев, когда Прокл ссылается на дискуссии, происходившие в Афинской школе, точнее в классе Сириана. Ср. эпизодические

упоминания об участии в них Прокла в «Комментарии к „Тимею"» Гермия (например, 92.6 Couvreur).

[46] *Τὸ νῦν*, настоящий момент, в который в ходе становления, по мнению Платона, и происходит изменение. См.: «Парменид», 152b2 и далее.

[47] Т. е. знак Зодиака Лев.

[48] *Симпатию* (συμπάθεια) здесь и в подобных контекстах следует понимать отнюдь не в обыденном смысле (как некую душевную тягу двух личностей), а значит, и не в смысле Эмпедокловой Любви. Базовым для платонизма является понимание слова πάθος, обычно переводимого «страсть», как «свойство»; именно в этом смысле использует его в диалоге «Парменид» сам Платон. Поэтому симпатия подразумевает наличие у вещей общих свойств, которое, разумеется, подразумевает и некоторый аспект оценочных отношений.

[49] Лунный камень, селенит, был назван так потому, что считалось, будто он увеличивается и уменьшается вместе с луной. См.: *Диоскурид Педаний.* О растительных лечебных средствах (Περὶ ὕλης ἰατρικῆς), 5,141.

[50] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 297.28.

[51] Видимо, речь идет об эпикурейцах или стоиках.

[52] Как утверждали стоики.

[53] Ср.: Наст соч., 786; *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 267.4 и далее.

[54] Сохраняем чтение Прокла: καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις ἀμφοῖν ἕτερον вместо известного по дошедшим до нас рукописям Платона καὶ ἐπὶ τούτοις *αὖ πᾶσιν* ἕτερον.

[55] Имеется в виду цитировавшийся выше пассаж из «Федона» Платона (100d5–7).

[56] В греческом тексте эти слова отсутствуют, они добавлены по латинскому переводу Мёрбеке.

[57] *Ксенократ (ок. 395–312 до н. э.)* — ученик Платона, философ и поэт, сменивший на посту руководителя Академии Спевсиппа, племянника Платона. Автор многочисленных философских трудов, не дошедших до нас. Основной сферой его научных интересов была теория идей, соотнесенная с пифагорейской теорией чисел. В этом философ продолжил разработки, начатые самим Платоном (в особенности в диалоге «Тимей») и Спевсиппом.

[58] Аргумент о третьем человеке известен нам из сочинений Аристотеля (см.: «Об идеях», фр. 4 Ross = *Александр Афродисийский.* Комментарий к «Метафизике», 84.21–85.11 Hayduck; «Метафизика», I.9, 990b17) и имеет различные формы. Что касается аргумента о «никто», то Хрисипп посвятил ему книгу, имевшую то же самое название (см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 198), однако он никогда не обращал этот аргумент против теории идей (см.: Там же, 82). Впрочем, возможно, здесь содержится указание на первоначальное использование этого аргумента в его исходной форме в перипатетической школе. Скорее всего, суть аргумента заключалась в том, что, поскольку слово «никто» может выступать в качестве подлежащего в суждении, согласно платоническим принципам, должна существовать также и соответствующая ему идея. Вспомним, что «Никто» — то самое ложное имя, которое Одиссей дал себе с целью обмануть циклопов.

[59] См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 86.

[60] См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 61–62.

[61] Когда обсуждалось телесное участие в эйдосах и представление о последних как об общностях отдельных вещей, т. е. как о физических логосах.

[62] Вслед за *Диллоном* читаем θεωρητῶν (слово, согласующееся с латинским переводом) вместо θεοειδῶν.

[63] *Ὑστερογενές* — термин, принадлежащий Аристотелю (см., например: «Метафизика», XIV.4, 1091a33). Мы переводим его как «позднеродный», поскольку точный русский эквивалент подобрать затруднительно. Прокл называет позднеродными эйдосы, формирующиеся в сознании людей при созерцании большого количества сходных предметов чувственного мира (т. е. как раз такие, какие имеет в виду в комментируемом пассаже Платон). Заметим, что сам Стагирит, впервые использовавший данный термин, придавал ему несколько иной смысл — он описывал при его посредстве в основном биологические закономерности. Вероятно, в том же смысле, что и Прокл (как синоним понятия «вторые сущности» из «Категорий» Аристотеля), впервые использовал этот термин Александр Афродисийский. См.: *Симпликий.* Комментарий к «Категориям», 83.9.

[64] Следуя латинскому переводу, читаем ψυχικαῖς вместо φυσικαῖς.

[65] Данный принцип (заметим, что Стагирит пользуется словом πιστότερον, «в большей мере заслуживающее доверия», в то время как Прокл пишет τιμιώτερον, «более почтенный»; очевидно, эти два термина использовались в позднеантичной философии как синонимы) сформулирован Аристотелем в «Первой аналитике», а во «Второй» (I.11, 77a5 и далее) он применяет его при доказательстве невозможности существования эйдосов в платоническом смысле, т. е. при аподиктическом рассмотрении тезиса, как раз обратного тому, который здесь доказывает Прокл.

[66] Вероятно, здесь Прокл критикует Аристотелеву концепцию знания о первых началах, изложенную во «Второй Аналитике» (II, 19).

[67] Под «отцом» Прокл вслед за «Халдейскими оракулами» понимает бога-демиурга, мыслящий ум, соответствующий третьему чину умных богов. Разумеется, первый объект мышления ума-демиурга — это он сам. Поэтому его энергия (мышление) оказывается причисленной к сущности, и то же касается последующих умных сущностей — частных умов (и, разумеется, душ, хотя, когда речь идет о них, необходимо разделять объект и субъект познания).

[68] Стоики. См.: SVF, II. 83.

[69] *Τὸ λεκτόν* — стоический термин. См. примеч. 24 к наст. кн.

[70] Имеются в виду уникальные в космосе предметы, такие как Солнце, Луна, другие небесные тела и сам космос.

[71] *Σκινδαψόν* — школьный пример слова, лишенного смысла. Ср.: *Секст Эмпирик.* Против ученых, VIII.133.

[72] По поводу триады «κατ᾽ αἰτίαν—καθ᾽ ὕπαρξιν—κατὰ μέθεξιν» см.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 65.

[73] Вслед за Вестеринком читаем αὐτό (= τὸ ἕν) вместо αὐτά.

[74] *Νοηματικόν* — данный термин интересен тем, что в грекоязычной традиции встречается только в «Герметическом корпусе» (XVIII,4).

[75] См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 21; 97–102; 110–112.

[76] Имеется в виду селенит. Прокл обсуждал вопрос о лунном эйдосе и выше (897.29–37). См. также примеч. 49 к наст. кн.

[77] Вслед за Вестеринком добавляем здесь νοῦ.

[78] Принимаем чтение Вестеринка μόνιμον вместо γόνιμον, поскольку идея порождающей способности в данном месте не рассматривается.

[79] То есть эйдосы, располагающиеся в уме и в душе космоса.

[80] Комментарий Прокла ко второй гипотезе диалога «Парменид» до нас не дошел. Многочисленные ссылки на него дает Дамаский в своем «Комментарии к „Пармениду"», когда рассматривает вторую гипотезу (гл. 127–396). Дамаский обсуждает уподобляющий чин богов в гл. 338–350.

[81] Часто встречающаяся в такой формулировке у Прокла ссылка на «Халдейские оракулы». См., например: «Комментарий к „Тимею"», III, p. 83.15–16.

[82] Предикаты «подобное» и «неподобное» («Парменид», 147c1–d4) в неоплатонической традиции были связаны с чином уподобляющих богов. См.: *Прокл.* Платоновская теология, VI, 14.

[83] В греческом тексте эти слова отсутствуют, добавлены по латинскому переводу.

[84] Стоики.

[85] Перипатетики. См.: Наст. соч., 788–791.

[86] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 375.14 и далее; III, p. 303.15 и далее. См. также: Наст. соч., 829.26 (и примеч. 36 к кн. III); 987.5.

[87] Ниже Прокл рассматривает три качества слушателей, необходимых для успешного изучения ими философии. В их число входят благая природа (εὐφυΐα, 926.9–16), опыт (ἐμπειρία, 926.17–927.14) и стремление (προθυμία, 926.16–927.14) — качества, которые позволяют ученикам достигнуть высших состояний души (вера, истина, любовь — πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, 927.21–35). Затем философ упоминает о требованиях к преподавателю философии (927.35–928.9) и на примере Сократа и Парменида рассматривает, какой должна быть идеальная пара учитель—ученик (928.9–27). Ниже Прокл еще будет возвращаться к данной теме (976.4–24). Представление о неких особых качествах, которые должны иметь обучающиеся философии, является весьма древним. Платон неоднократно упоминал о них, например в диалогах «Теэтет» и «Государство». Однако основные положения данной концепции в ее законченной форме восходят к учению Аристотеля (см.: «Евдемова этика», I.1, 1214a16 и далее; «Никомахова этика», X.9, 1179b20 и далее). В развернутом виде соответствующая теория была сформулирована Филоном Александрийским («Об Аврааме», 52–55) и Альбином («Учебник платоновской философии», 28). С рассмотрения требований, предъявляемых к слушателям учения о божественном, начинает свой трактат «О богах и о небе» Саллюстий. Главной целью предварительной подготовки учеников, по его мнению, является достижение их соответствия проводимым рассуждениям (ἵνα ὅμοιόν τι ἔχωσι τοῖς λόγοις, 1.1.3–4). Прокл неоднократно рассматривал проблему должного уровня слушателей философских и теологических рассуждений и в других своих произведениях. См., например: *Прокл.* Платоновская теология, I, 2.

[88] Применение общего принципа неоплатонической философии: все во всем, но в каждом случае собственным образом (*πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ*). См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 103; Платоновская теология, I, 3, p. 16.16–18.

[89] *Κοιναὶ ἔννοιαι* — своего рода врожденные представления, свойственные всем людям и не требующие какого-либо доказательства. Саллюстий дает им следующее определение: «Общие понятия — это те, с которыми все люди, будучи правильно спрошены, согласились бы, например — что любой бог благ, бесстрастен и неизменен» («О богах и о небе», I, p. 2.4–7). Главные признаки этих общих

понятий следующие: они естественны, заложены в нас от природы (αὐτοφυεῖς); мы владеем ими помимо какого бы то ни было обучения (ἀδίδακτοι); они свойственны нам всегда и без каких-либо видоизменений (ἀδιάστροφοι) (*Прокл.* Платоновская теология, I, p. 22.3; p. 29.9; p. 32.5; p. 64.11; p. 73.14; p. 81.15.). Можно привести следующие примеры общих понятий в теологии: боги являются нашими господами, они благи, им свойствен неуклонный промысел и т. д. Ср.: Наст. соч., 931.40; 937.27; 968.26; 1091.27; 1092.28; 34; 1093.18; 1100.2; 4; 1125.2; 1180.13.

90 Автором этих аналогий является Плотин. См.: «Эннеады», VI, 5.5 (центр и радиусы); III, 9.2 (наука и ее теоремы).

91 То есть логосов, имманентных нам.

92 Т. е. от демиургического чина, которому подчинена жизнь, проходящая согласно делению, принятому в диалоге Платона «Политик», в эпоху Зевса. Упоминание Прокла об отеческой власти является аллюзией на «Законы» Платона (927e6), где речь идет о власти отцов над потомством в нашем мире. Поскольку демиург-Зевс, согласно «Тимею» (41a7), является творцом и отцом последующего, его власть можно изучать, рассматривая власть в патриархальных обществах нашего мира.

93 Вероятно, речь идет о трактатах, подобных сочинению Теофраста «Об утверждении и отрицании» (Περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως).

94 Корректируем данную фразу на основании латинского перевода Мёрбеке.

95 *Δευτερουργός* — термин, заимствованный Проклом из «Законов» Платона (897a4–5). По проводу противопоставления δευτερουργός—πρωτουργός см. также его «Комментарий к „Тимею"» (I, p. 93.27; III, p. 53.11; p. 72.10; p. 179.20) и «Комментарий к „Государству"» (II, p. 149,23; p. 202.30–203.1). Ср.: Наст. соч., 941.36; *Ямвлих.* О египетских мистериях, III, 1, p. 101.8–9.

96 Наиболее характерный пример осуществления власти всеобщих богов над частными, известный нам из произведений Платона,— это повеления, которые всеобщий демиург дает новым богам в «Тимее» (41a7 и далее).

97 Ср.: *Гермий.* Комментарий к «Федру», 152.26 и далее, где содержится еще одно указание на семинары, проводимые Сирианом по диалогу Платона «Федр». Комментарий к этому диалогу, принадлежащий перу Прокла, до нас не дошел, однако «Платоновская теология» (IV, 4–26), по сути, представляет собой фрагмент такого комментария («Федр», 246e–247d).

98 Не принимаем конъектуру Диллона φησί вместо φασί (со ссылкой на «Федра» Платона, 247b7). Очевидно, здесь имеется в виду учение Афинской школы, а не исконное учение Платона.

99 Ссылка неясна. Описание Проклом взглядов мыслителей данной школы до некоторой степени соответствует воззрениям Спевсиппа, по крайней мере, в части атрибутирования божественности и красоты первого начала (согласно свидетельству Аристотеля, «Метафизика», XII.7, 1072b30 и далее). Однако, скорее, Прокл имеет в виду какого-то более близкого по времени автора. Разумеется, если бы речь здесь шла о едином как таковом, то данная критика была бы направлена против Плотина, однако Прокл утверждает, что приводимые им рассуждения относятся к единому сущему.

100 Вслед за Диллоном читаем γνωσταί вместо γνωστικαί.

101 В особенности Плотин (см.: «Эннеады», IV, 8 и др.) и Порфирий. См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III, p. 334.3 и далее, где Прокл приводит возражения

Ямвлиха (как и свои собственные) против этой доктрины (= *Ямвлих*. Комментарий к «Тимею», фр. 87 Dillon).

[102] Принимаем чтение Вестеринка οὐ (или οὐχί) вместо οὖσι.

[103] Данное суждение восходит к Ямвлиху. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II, p. 310.4 и далее = *Ямвлих*. Комментарий к «Тимею», фр. 59 Dillon, где речь идет о том, что всеобщая душа «освещает» человеческий ум знанием идей. Однако с большей уверенностью можно предположить, что здесь речь идет о Сириане, поскольку об умопостигаемо-умных богах впервые упоминает именно он.

[104] Ссылка на утраченный комментарий Прокла к диалогу Платона «Федр». Ср.: *Гермий*. Комментарий к «Федру», 75 и далее. Под «Палинодией» Прокл здесь понимает не историческую «Палинодию» Стесихора, а вторую речь Сократа из «Федра». См. примеч. 59 к кн. VI.

[105] Прокл был спровоцирован к этому комментарию тем, что Платон использует слово γένη вместо εἴδη («Парменид», 137b4).

[106] Прокл посвятил вопросу о божественном промысле целый трактат («О промысле, судьбе и о том, что в нас»). Он также подробно рассматривает промысел богов в «Платоновской теологии» (I, 15), основывая свое рассуждение на выводах Платона в диалоге «Законы».

[107] Ссылка не вполне ясна. Ниже фигурирующее слово ἀπρονοησία (строка 34) принадлежит Эпикуру (см.: *Александр Афродисийский*. О роке, 31 = *Эпикур*, фр. 368 Usener). Однако едва ли Прокл стал бы называть эпикурейцев «последователями Платона», τῶν ἀπ' αὐτοῦ τινές (как он именует их здесь). Возможно, речь идет о мыслителях скептической Академии или перипатетиках, в учения которых искажения внесла философия Эпикура, например об Александре, племяннике Филона Александрийского, которого последний упоминает в своем трактате «О промысле».

[108] Ср.: Наст. соч., 48k.17–19; *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 243.26–252.10; Комментарий к «Алкивиаду I», 247.12–14; Платоновская теология, I, 3, p. 15.17–20.

[109] Стоики. См.: Наст. соч., 921.

[110] Перипатетики. См.: Наст. соч., 921.

[111] *Ὁ πολυτίμητος νοῦς* — формула, часто используемая Проклом и другими неоплатониками. См.: Наст. соч., 1053.14–15; *Прокл*. Комментарий к «Алкивиаду I», 247.7; Платоновская теология, I, 19, p. 93.13; *Сириан*. Комментарий к «Метафизике», 25.4; 90.32; *Дамаский*. О первых началах, I, 14.4; 23.16; *Симпликий*. Комментарий к «Физике», 317.7 и т. д. Ее эквивалентом является выражение ὁ πολυύμνητος νοῦς. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 161.17; Наст. соч., 1080.32; 1157.39.

[112] *Πολυμετάβολον* — так Прокл называет многообразные отдельные вещи чувственного мира; в отличие от предметов, существующих в космосе в одном экземпляре, таких как небесный круг, Солнце, Луна и т. д., эти вещи были созданы не всеобщим демиургом, а «новыми богами», о которых Платон упоминает в «Тимее» как о «небесном роде богов», частными демиургами. См.: *Платон*. Тимей, 55d–56a.

[113] Имеется в виду идея сухопутного живого существа, одна из четырех идей, усматриваемых демиургом в рамках парадигмы, живого-в-себе в диалоге Платона «Тимей».

[114] Соотношение Зевса и Фанета Прокл подробно рассматривает в своем «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 313.2–315.4 и др.).

[115] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 51.30.

[116] Следуя латинскому переводу читаем ἴδιος вместо εἶδος.

[117] См. примеч. 63 к наст. кн.

[118] Перипатетики.

[119] Вероятно, ссылка на пассаж из «Илиады» Гомера (II.204), который цитирует Аристотель в «Метафизике» (XII.10, 1076a4).

[120] По поводу данной доктрины см.: *Ямвлих.* Комментарий к «Филебу», фр. 4 Dillon = *Дамаский.* Комментарий к «Филебу», 105. Согласно Ямвлиху, эйдосы появляются только в умном царстве, но никак не в умопостигаемом.

[121] Прокл на основании комментируемой леммы делает вывод о существовании трех родов критиков учения об эйдосах: сомневающихся, спорящих и возражающих (ὁ ἀπορῶν, ὁ ἀμφισβητῶν, ὁ ἀρνούμενος) — и последний их род следует утверждению о непознаваемости эйдосов (ἄγνωστα), делающемуся в данной лемме.

[122] Игра слов: ἄνδρος («муж») — ἁδρόν («зрелый»).

Книга пятая

Книга V содержит комментарий к «Пармениду», 135b3 (начиная со слов συγχωρῶ σοι) – 137b6 (до слов ἡ ἐκείνου ἀπόκρισις). Как по продолжительности комментируемого текста Платона, так и по своему объему она составляет менее чем половину книги IV и примерно равна по протяженности книге III. Она посвящена рассмотрению рассуждения, представляющего собой словно введение ко второй части диалога. Парменид подтверждает необходимость принятия гипотезы о существовании идей, однако подчеркивает потребность в надлежащем обучении диалектике, чтобы избежать ошибок и непонимания, присущих юному Сократу. Наиболее примечательная особенность комментария Прокла к данному разделу — его попытка применить диалектический метод Парменида на ряде других примеров, отличных от использованного в диалоге (997–1017).

В первой части настоящей книги Прокл рассматривает страницу 135b3–d6 «Парменида» (977.5–992.28). Она разделена на пять лемм. Мы начинаем с примечательного одобрения Сократом опровержения Парменидом его воззрений, служащего целям майевтики. Ответ второго (135b5–c2), по мнению Прокла, оказывается вполне достоверным свидетельством в пользу именно такого понимания предыдущих аргументов. Вторая лемма (978.21–983.18) посвящена рассмотрению положения: если отказаться от допущения о существовании эйдосов, то не будет ничего, на что можно было бы направить свой рассудок (διανοία). Последний термин Прокл стремится понимать как технический термин, описывающий «дискурсивный разум», то есть способность к логическим рассуждениям (выступающим в формеористики, искусства построения определений, диаретики, учения о классификации, аподиктики, метода построения доказательств и аналитики): «Следовательно, если мы будем искать определение, выступающее в качестве начала доказательства, получится, что таковым является определение чего-то, содержащего в себе все отдельные вещи; безусловно, речь должна идти об эйдосах в том виде, в каком они располагаются именно в нас, а не в таких отдельных вещах» (981.24 и далее).

Проклова похвала аналитике (ἀναλυτική) в этой связи (982.21 и далее) представляет интерес, поскольку является, без сомнения, образцовым примером неоплатонической интерпретации учения Аристотеля: «Действительно, последняя

есть словно логическое дополнение к аподиктике, поскольку она изучает причины, основываясь на обусловленном ими; она дополняетористику, так как от сложного переходит к простому; она выступает в качестве антитезы диаретике, коль скоро от частного восходит к общему». Согласно Аристотелю, аналитика есть инструмент, при помощи которого мы получаем возможность разлагать отдельные понятия на их основные элементы; по мнению Прокла, ее цель состоит в разделении универсалий.

Прокл прилагает все усилия к тому, чтобы дистанцировать Платона от Аристотеля, также чуть ниже, в 984.24 и далее. Диалектику Парменида нужно со всей уверенностью отличать от аристотелевской «эпихерематики» в том ее виде, в каком она описана, например, в «Топике» (VIII, 14). Прокл понимает, что Аристотель в главе, на которую он ссылается, похоже, описывает метод, весьма близкий к тому, за который ратует Парменид у Платона:

> Для обучения и практики в такой аргументации нужно, во-первых, привыкнуть к преобразованию аргументов (ἀντιστρέφειν); в самом деле, именно таким образом мы получим больше средств, чтобы надлежащим образом рассмотреть предмет в ходе его обсуждения, и легко обретем полное знание множества аргументов. Действительно, преобразование означает реверсию следствия, производимую наряду с другими посылками, и опровержение одного из данных положений; ведь если заключение неверно, то с необходимостью опровергается одна из посылок, если только заключение должно быть следствием всех посылок, причем обязательным. Применительно к любому тезису мы должны исследовать аргументы как за, так и против, и, как только они найдены, нам следует немедленно искать решение, поскольку результатом будет то, что мы одновременно научимся и задавать вопросы, и давать на них ответы, даже если помимо этого мы не будем иметь ничего другого («Топика», 163a29–b4).

Поскольку Парменид примерно так же обрисовывает свои намерения в рассматриваемом диалоге (и раз, по крайней мере, до конца среднего платонизма философы верили, что Платон имел в виду как раз то, что говорил Аристотель), для Прокла важно провести грань между методом «Парменида» и эпихерематикой. Последняя, говорит он, занимается царством мнения, в то время как цель предложенного Парменидом метода — дать определение эйдосам.

Данный вывод приводит философа (985.11 и далее) к необходимости во всех деталях рассмотреть проблему определимости эйдоса. Строго говоря, эйдосы неопределимы. Прокл полагается здесь на пассаж из VII письма Платона (342a–d), в котором упоминается о невозможности адекватного выражения сущности эйдоса при посредстве имени или определения. Поэтому философ сообщает о подобном статусе эйдосов, располагающихся в сфере умопостигаемого и умного. Однако душевные (как и материальные) эйдосы вполне определимы. Диалектика при помощи диаретики исследует изображения высших эйдосов, однако эйдосы сами по себе она может постигать только при посредстве интеллектуальной интуиции, не той, при помощи которой можно пытаться рассмотреть единое, а той, которая рождается в ходе теоретического рассмотрения, созерцания сущих (примерно в этом смысле термин «интеллектуальная интуиция» используется и в наше время).

С другой стороны (986.36 и далее), мы в состоянии дать определения таким вещам, как зло и искусственные объекты, у которых нет эйдосов (подобных челноку, упомянутому Платоном в «Кратиле»), ибо наше мнение способно вы-

рабатывать соответствующие понятия на основе положительных логосов и естественных объектов, которые их содержат.

В заключительной лемме этой части (988.6–992.28) Прокл считает необходимым еще раз опровергнуть предположение, что упражнение, выполнять которое Парменид рекомендовал Сократу в 135d4, тождественно перипатетическому методу, эпихерематике, рекомендованной к применению Аристотелем в «Топике». С тем чтобы добиться этого, он повторяет сказанное им во вступлении к публикуемому комментарию (книга I, 653.3 и далее). В диалектике Платона мы можем выделить три способа ведения рассуждений: катартический, к которому он обычно прибегает, чтобы произвести очищение умов софистов и подпавших под их влияние людей от «двойного невежества», их тщеславия в знании; утвердительный, противоположный первому, который побуждает подходящих кандидатов к припоминанию истинной действительности; и третий, смешанный из двух первых. Прокл указывает на диалог «Лисид» как на наиболее характерный пример упражнения этого последнего типа. Он подчеркивает: отличие от эпихерематики Аристотеля состоит в принятии гипотезы об эйдосах, к припоминанию которых диалектик стремится привести собеседника.

Вслед за этим Прокл указывает еще раз на апорию (991.5 и далее), касающуюся того, можно ли отождествить упражнение, о котором говорит Парменид, с платоновской диалектикой. В конце концов, упражнение здесь описано как «болтовня» (ἀδολεσχία), и упражняться подобает юношам, в то время как о диалектике в «Филебе» (58d) и «Государстве» (537c–e) говорится как о высшей интеллектуальной деятельности, о которой нельзя сообщать молодежи. Тем не менее, говорит Прокл, в данной связи не возникает какой-либо реальной проблемы, ибо упоминание о «праздной болтовне» является лишь ироническим, а Сократ — не просто *любой* молодой человек, один из тех юношей, о которых идет речь в книге VII «Государства», качественный состав которых весьма разнороден (странная, надо заметить, точка зрения, так как все юноши в «Государстве» должны быть надлежащим образом отобраны стражами).

Вторая часть книги представляет собой рассмотрение пассажей 135d7–136c4 «Парменида», которые содержат описание Парменидом предлагаемого им метода. Комментарий к этим пассажам охватывает столбцы 992.32–1026.39 издания Кузена и разделен на 13 лемм, большинство из которых весьма коротки. Главная особенность этой части — что Прокл пытается проиллюстрировать метод Парменида на ряде конкретных примеров (997.16–1007.34).

Прокл начинает с краткого изложения плана диалога и напоминания, что диалектическое упражнение описанного в нем вида является необходимым инструментом для понимания метафизических истин второй части «Парменида». В процессе этого изложения он показывает (993.38 и далее), что понимает диалектику, скорее, в ее, если позволено так выразиться, «гегелианском» смысле: главное в ее рамках, представляется Проклу,— не доказательство и не опровержение, а, скорее, логическая работа систем противоположностей или «противоречий» в мире, которая ведет к синтезу на более высоком уровне. Мы, впрочем, должны помнить, что Гегель был хорошо знаком с сочинениями Прокла.

Смещение акцентов из физического мира в умопостигаемый, в представлении философа, оказывается главным признаком превосходства рассматриваемого метода над его имитациями, принадлежащими, скажем, Аристотелю. Некоторое беспокойство (995.26 и далее) ему внушает тот факт, что Парменид описывает свой метод как «блуждание» (πλάνη, 135e1), но он принимает это определение, с тем чтобы сослаться на диалектический переход от одних противоположностей к другим, который характерен для рассматриваемого им метода.

Прокл начинает анализ метода «Парменида» с оценки воззрений «древних» (οἱ πρεσβύτεροι), возможно, имея в виду мыслителей среднего платонизма, согласно мнению которых Платон здесь подводит логический итог сочинениям Парменида и Зенона, то есть поэме Парменида «О природе» и «Сорока логосам» Зенона (сочинение, озаглавленное так, как мы видели, вероятно, было в распоряжении Прокла). В настоящее время этот итог и составляет предмет нашего интереса. Парменид подчеркивает: Зенон рассматривает лишь, что́ следует и что́ не следует при принятии гипотезы о существовании изучаемого объекта; чтобы получить полную картину действительного положения дел, мы должны рассмотреть также положительные и отрицательные следствия из предположения о небытии этого объекта.

Почему это важно? Прокл объясняет (998.9 и далее):

> Если мы будем проводить рассмотрение какого-либо предмета, основываясь лишь на посылке о его существовании, и сделаем вывод, что́ вытекает из этой посылки, то мы, разумеется, не сможем выяснить, причиной чего является предмет гипотезы. Если же мы в дополнение докажем, что, если этот предмет не существует, отнюдь не получается точно таких же выводов, как и в случае, когда в основу рассуждения положена гипотеза о его существовании, значит, мы сможем внести ясность в вопрос, что́ именно другое появляется вследствие его бытия. Действительно, получилось бы следующее: поскольку в рамках этой гипотезы первое не существует, оно по своей природе причиной второго не является; напротив, из гипотезы о бытии первого следует вывод и о существовании второго.
>
> Допустим, я, выдвинув гипотезу о существовании души, докажу: из этой посылки будет следовать вывод о бытии движения. Затем я скажу: «Но вот, допустим, души не существует»,— и покажу, что вывод о бытии движения из этой посылки уже не вытекает. Значит, движение станет существовать именно благодаря бытию души, и потому последняя, следовательно, окажется его началом и причиной. Если же, напротив, при принятии гипотезы о несуществовании души вывод о бытии движения тем не менее останется правильным, будет ясно: движение совершается вовсе не благодаря душе.

Другими словами, чтобы достигнуть полного понимания роли какого-либо объекта, а потому и его сущности, мы должны рассмотреть следствия предположения не только о его бытии, но и о его небытии. Единственная проблема, возникающая в данном случае, продолжает Прокл (999.13 и далее),— можно ли делать какие-либо положительные выводы из небытия чего-либо. На данный момент философ, похоже, доставляет себе ненужные трудности, проводя различение способов и степеней «небытия», почерпнутое из «Софиста» (258a и далее), и утверждая, что Парменид имеет в виду отнюдь не *абсолютное* небытие рассматриваемого объекта, но лишь его *относительное* небытие. Подобный подход представляется излишне изощренным. Парменид, конечно, имеет в виду вопрос: «На что был бы похож мир, если бы X в нем не существовало?», не делая никаких оговорок относительно типа небытия этого X. Тем не менее в свете предстоящего рассуждения о числе и предметах гипотез второй части «Парменида» экскурс в природу не-сущего может представляться Проклу вполне своевременным. Краткий обзор различных значений слова «не-сущее» простирается вплоть до столбца 1000.33.

Затем Прокл переходит к исследованию логической формы метода Парменида. Любая положенная в основу гипотеза, говорит он, приводит к появлению двух других, а за каждой из этих двух в свою очередь следуют три; таким образом, возникает набор из шести гипотез. Под *простой* гипотезой Прокл понимает ту, которая просто устанавливает наличие каких-либо предикатов у предмета (τίνι τί συμβαίνει, 1001.3). Две гипотезы, являющиеся результатом этого постулата связаны с исходными посылками о существовании или несуществовании рассматриваемого объекта соответственно, а три, на которые делится каждая из них,— с констатацией истинных, ложных и амбивалентных выводов в применении к объекту, если он существует; то же касается и гипотезы о его несуществовании. Далее, каждая из этих шести гипотез учетверяется вследствие возможности разных отношений предиката к предмету. Действительно, мы должны рассмотреть выводы, верные в применении к предмету, если он существует, в отношении не только его самого, но и другого ему, и выводы, верные для другого в отношении не только самого другого, но и изучаемого предмета. Мы получаем, таким образом, набор из двадцати четырех гипотез, касающихся любого понятия, которое мы предполагаем изучить.

Чтобы продемонстрировать описанный метод на практике, Прокл предлагает нам взять постулат о существовании души (1004.8–1006.17). Предварительно он отмечает: предложенный метод стоит выше четырех традиционных процедур логики (определения, классификации, доказательства и анализа), поскольку он может способствовать постижению того же, что и все эти процедуры, и использоваться с любой целью, с которой используется любая из них. С помощью предлагаемого метода философ намеревается дать определение душе и выявить ее положение в мире. Похоже, он делает это, выдвигая гипотезы относительно различных отношений, в которые вступает душа (например: «Если душа существует, что является верным для другого — в этом случае для тел — относительно самой души?»), и затем на основании интроспективного анализа выявляя ряд предикатов, оказывающихся следствием из этой посылки, например: «Другое оживляется душой»; «Другое сохраняется и связуется при посредстве души»; «Другое вообще зависит от души».

Насколько законна, можно было бы спросить, такая процедура? Прокл, похоже, полагает: если задавать правильные вопросы в правильном порядке (то есть согласно двадцати четырем гипотезам, входящим в описанную схему), все уместные истины будут выявлены. Пройдя все ступени метода на примере души, он, во всяком случае, объявляет (1006.17 и далее):

> Итак, мы, рассмотрели все возможные гипотезы и проиллюстрировали на примере души предлагаемый метод. Мы пришли к выводу, что душа есть причина жизни, движения и симпатии тел — и вообще их бытия и спасения. В самом деле, если душа существует, вместе с ней у тел появляются и перечисленные свойства, напротив, если ее не будет, эти свойства окажутся у них отсутствующими. Следовательно, данные свойства присущи телам благодаря душе и она будет их причиной. Вот какой оказывается цель всего данного метода: выявить своеобразие рассматриваемого предмета и всего того, подателем чего для себя и для другого он является.

Однако в каком смысле эти столь различные выводы вытекают из предложенной гипотезы? Разумеется, не в логическом. Они, похоже, интуитивно следуют из ее постановки. Но тогда, в конце концов, можно заметить, что точно так же работает и Платонова диареза. Вывод, ка́к данное понятие должно быть разделе-

но, чтобы мы могли получить определение, к которому стремимся, оказывается либо чисто интуитивным, либо заимствованным из трудов Платона (или других почитаемых Проклом авторов). Это, однако, не делает рассматриваемый процесс более респектабельным с точки зрения Аристотеля, как, впрочем, и с учетом всего логического опыта, имеющегося на сегодняшний день.

Напротив, Прокл вполне удовлетворен полученным результатом. Он высказывает предположение, что сам Аристотель разработал собственный силлогистический метод как своего рода имитацию этой системы (1007.10–11), хотя и заявляет ниже, что система «Парменида» оказывается куда более совершенной, поскольку за основу принимается деление, проведенное всеми возможными способами, при помощи которых необходимо проводить умозрительное упражнение в рассмотрении любого сущего.

В следующих четырех леммах (1008.4–1017.39) Прокл анализирует ряд понятий, вновь прибегая к обсуждаемому методу, хотя и в сокращенной форме, разбирая восемь гипотез вместо двадцати четырех. Он начинает с гипотезы, которую исследовал сам Зенон, с положения «если существует многое», а затем переходит к подобию и неподобию, движению и покою, возникновению и уничтожению, причем в этом он следует рекомендации Парменида, которую тот дает в 136b. В каждом случае философ констатирует, что благодаря применению описанной процедуры достигнуто истинное понимание природы и силы каждой сущности. В случае возникновения и уничтожения, однако, Прокл чувствует потребность сперва объяснить их упоминание в диалоге, посвященном эйдосам (1011.33 и далее). Он связывает данные понятия с сущим и не-сущим соответственно, причем имея в виду, что не-сущее, как мы знаем из «Софиста» (258a), ничуть не менее реально, нежели сущее. Собственным признаком возникновения, как мы узнаем благодаря используемому методу, оказывается пробуждение вещей к существованию, а признаком уничтожения — вывод их за пределы существования (1013.14–16).

Следующая лемма (136b6–c5) предоставляет возможность рассмотрения не только того, существует ли тот или иной объект, но и того, обладает ли он какими-либо признаками, например бессмертна ли душа. Прокл показывает: предлагаемый метод может быть применен и к суждениям такого вида (1014.7 и далее), хотя фактически сделанные им логические выводы не слишком отличаются от вытекающих из гипотезы о существовании души. Философ заканчивает свое упражнение в Парменидовой диалектике, рассмотрев все двадцать четыре гипотезы на примере промысла (1016.3–1017.33). Вновь создается впечатление, что, выдвигая различные гипотезы, например: «Если промысел существует, что следует для других вещей в отношении них самих?», он делает выводы лишь интуитивно или прибегая к авторитету Платона и других авторов: «Ни одна из этих других вещей не испытывает ничего от иных случайным образом»; «Происходящее с другими вещами не случайно»; такие выводы исчерпывают его понимание рассматриваемого предмета, и потому он их и приводит. Прокл не подводит итог рассмотрению промысла, но мы могли бы сами подвести его: «Промысел есть причина сохранения всех вещей и наличия организованных взаимосвязей между ними»,— или как-то иначе в том же духе.

В следующей лемме (1019.40 и далее) Прокл делает замечательное заявление: «На трудность применения рассмотренного метода указывает и то, что ни один из последователей Платона не смог найти ему какого-либо достойного места в собственных сочинениях (если, конечно, мы оставим в стороне Аммикарта, кто бы он ни был). Именно по этой причине мы выше и попытались привести многочисленные примеры применения предлагаемого метода» (1020.31 и далее). Можно было бы назвать и другие причины, почему никто и никогда не исполь-

зовал обсуждаемый метод, однако главный интерес представляет само свидетельство Прокла о полном пренебрежении платоников к нему. Прокл первый после самого Платона попытался использовать этот метод. Что же касается Аммикарта, то мы можем только вслед за Проклом смутиться при упоминании его имени: он неизвестен истории.

Остаток данного раздела книги (до 1026.39) посвящен «этической» интерпретации отношений между Парменидом, Зеноном и Сократом и «физическому» истолкованию взаимодействия космических принципов, которым аналогичны эти персонажи; об этом речь уже шла в преамбуле к примечаниям к книге I. Вероятно, достаточен лишь один пример в форме открытого комментария Прокла к лемме 136d4–6, где он рассматривает «смех» Зенона (1022.6 и далее):

> Среди богов третье соприкасается со вторым и стремится достигнуть всей полноты общности с ним. Второе же, со своей стороны, поскольку оно основывается на первом, передает его дары всему. Примечательно в данном пассаже следующее. Выше, когда вопросы <Сократа> вызывали лишь улыбку, улыбались оба: и Зенон, и великий Парменид. Ныне же, когда они могут вызвать не просто улыбку, а открытый смех, смеется только Зенон, в то время как Парменид сохраняет спокойствие.
>
> <...>
>
> Таким образом, улыбка является словно указанием на незримую силу божественного и на его таинственность; смех же описывает его выход за свои пределы в явленности, ибо он для ощущения куда более выразителен, нежели улыбка. Стало быть, один муж оказывается как бы образом пребывающего, покоящегося и скрытого бога, а другой аналогичен богу, пока еще располагающемуся в высших чинах, но тем не менее уже выходящему за свои пределы и обретающему зримость.

Мы уже знаем из первой книги, что Парменид аналогичен единому сущему, или монаде умопостигаемого мира, в то время как Зенон — его жизни, или динамическому элементу, и комментируемый пассаж для Прокла оказывается дальнейшим подтверждением правильности его интерпретации.

Третья часть книги (1026.40–1038.39) посвящена комментарию к страницам 136c5–137b8 «Парменида», представляющим собой заключительный фрагмент первой части диалога, в котором Парменид после некоторого колебания соглашается продемонстрировать предложенный им метод на примере «собственной» гипотезы (о рассматриваемом им в своей поэме едином сущем).

Экзегеза Прокла здесь главным образом остается на аллегорическом уровне. Он объясняет колебания Парменида «нежеланием» единого сущего опускаться с уровня чистой интуитивной мысли на уровень дискурсивного мышления. Цитируя Ивика, Парменид сравнивает себя с престарелым конем, которому предстоит участвовать в состязаниях, что, естественно, воскрешает в памяти Прокла возничего и пару коней из мифа в «Федре» (1029.5 и далее). Парменид, наконец, соглашается опуститься на низший уровень, ибо высшие начала всегда готовы даровать свои блага низшему, если оно способно воспринять их.

Мы можем обратить внимание, однако, что в ходе этих рассуждений упоминается интересная апория (в конечном счете разрешенная, как обычно, Сирианом). Она касается причины, по которой Парменид называет постулирование единого «моей собственной гипотезой», в то время как в своей поэме он рассматривал не единое как таковое, а единое сущее. Некоторые комментаторы

предполагали, что здесь мы сталкиваемся еще с одним случаем, когда Платон «подправляет» своего предшественника, подобно тому как он поступает с Горгием или Протагором. Другой подход (1033.10 и далее), хотя он и представлен как продолжение воззрений тех же комментаторов, следующий: Парменид, возможно, обсуждал единое, стоящее выше сущего, в своих «незаписанных беседах» с Зеноном, в то время как в поэме он ограничился единым сущим. Сириан, однако, сумел согласовать поэму Парменида с диалогом Платона, утверждая, что изучение единого сущего естественным образом приводит к необходимости постулирования сверхсущностного единого, которое само по себе является «беспредпосылочным началом» (1034.5 и далее):

> Итак, лишь единое беспредпосылочно, а предмет любой гипотезы всегда является чем-то другим, не-единым. <Платон> восходит от него к единому, словно от гипотетического к беспредпосылочному. Однако при таком понимании данного вопроса можно было бы выразить недоумение по поводу подхода Парменида к рассуждению в целом. Ведь он либо выдвигает гипотезу о беспредпосылочном и полагает происходящим от некоего начала безначальное,— и тогда он не следует собственному методу, предписывающему всегда, выдвинув некую гипотезу, рассматривать следствия из нее,— либо его гипотеза относится не к беспредпосылочному, а к тому, что весьма далеко от единого,— и тогда он не может с легкостью перейти к самому единому и естественным, ненасильственным образом описать для нас причину, предшествующую сущему.
>
> Стало быть, дабы единое оставалось беспредпосылочным, и тем не менее <Парменид> мог бы, выдвинув некую гипотезу, совершить восхождение к нему, он и положил в основу рассуждения единое сущее, непосредственно следующее за самим единым; в его пределах, пожалуй, прежде всего и располагается единое как таковое, ибо о потустороннем едином сказать что-либо было бы невозможно. Тогда <Парменид>, утверждая, что он начинает *с собственной гипотезы*, имеет в виду единое сущее, о котором речь идет в посылке «если единое существует». Перейдя от него к беспредпосылочному, он словно декларирует, что все сущие появились от обособленной генады.
>
> Вот почему, <Парменид,> сказав о том, что он будет рассматривать гипотезу о собственном едином, тем самым указал на выводы, которые будут следовать и не следовать при принятии гипотезы о существовании и несуществовании такого единого.

Это — типично Сирианово решение реальной проблема. Вне зависимости от того, что правильным, вероятно, является первый из предложенных трех подходов, мы имеем прекрасный пример неоплатонической интерпретации комментируемых произведений.

Заключительная часть книги (1034.37 и далее) посвящена обсуждению причины, по которой в диалоге рассматриваются несколько гипотез (это обсуждение будет продолжено в книге VI), а также аллегорической трактовке персонажей, на которой нет смысла больше останавливаться. Следует обратить внимание лишь на интересный вывод, сделанный из обмена репликами между Герой и Ирис в XXIV книге «Илиады» Гомера: Прокл трактует его как иллюстрацию к пониманию низшими объектами родовой умозрительной деятельности высших (они воспринимают ее как нечто конкретное — так Аристотель отнес на свой счет

общий вопрос Парменида относительно самого молодого из присутствующих, нужного ему в качестве собеседника, 1139.19 и далее).

Итак, мы вслед за Проклом переходим к первой гипотезе.

[1] См. примеч. 63 к кн. IV.

[2] *Ἰδίως ποιόν* — стоический термин.

[3] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I, 9, p. 40.10–12.

[4] *Ἀθυρεῖν* («забавляться») — слово, введенное в оборот в греческой литературе Гомером («Илиада», XV.364) и представлявшее собой поэтическую метафору. Поскольку Платон использовал данный термин в «Законах», Прокл понимает его как vox Platonica и потому использует в качестве технического термина. Ср.: Наст. соч., 1040.32.

[5] Следуем конъектуре Вестеринка и читаем τέλεια καί как τελικὰ с учетом, что в строке 8 говорится о τελικὸν αἴτιον.

[6] Вслед за Вестеринком читаем δι᾽ αὐτό вместо δι᾽ αὐτοῦ (строка 10) и πρὸς αὐτό — вместо πρὸς αὐτά (строка 11).

[7] *Ἐπιχειρηματική.* См.: *Аристотель.* Топика, VIII.11, 162a16; 14, 163a37 и далее; О памяти и припоминании, 451a19.

[8] Диллон указывает на имеющуюся в данном месте лакуну после слова ἐξεταστικήν.

[9] Ср.: Наст. соч., 654.2 и далее. См. примеч. 46 к кн. I.

[10] Вслед за Вестеринком добавляем <ἐκβαίνειν τὸ> после τοιοῦτον, так как в противном случае смысл фразы теряется.

[11] *Πρὸ τῶν ἐξηγήσεων* — то есть во введении.

[12] Вслед за Вестеринком добавляем <δεύτερος δὲ ὁ Ζήνων, ὃν Παρμενίδης> после Παρμενίδης.

[13] Вслед за Вестеринком читаем ἀμερίστως вместо μεριστῶς.

[14] Вероятно, имеется в виду Плотин. См.: «Эннеады», VI, 7.13.28–35.

[15] Прокл, очевидно, имеет в виду либо Гомера, поскольку в гимне «К Деметре» тот приписывает богине некие блуждания, либо Орфея, либо обоих названных авторов вместе взятых.

[16] *Ψῆφος* — имеется в виду вотивный камешек, при посредстве которого (белого или черного) осуществлялось всенародное голосование за или против обсуждаемого решения той или иной проблемы в древних Афинах. Разумеется, здесь не имеется в виду чего-либо подобного русскому «бросить камешек в чей-либо огород».

[17] Вслед за Мёрбеке и Диллоном читаем εἰ πάντες как εἰπόντες.

[18] Вестеринк предлагает читать «разделить на шесть» (ἐξαπλασιάσομεν) как «разделить на три» (τριπλασιάσομεν). Мы придерживаемся текста Кузена, поскольку, если каждая из *двух* гипотез будет *разделена на три,* то в итоге получится *шесть* гипотез, и потому данная конъектура мало осмыслена.

[19] Вслед за Диллоном здесь и в строке 43 меняем слово τετράδι на ἑξάδι. В переводе Мёрбеке дается *ternario* (= τριάδι).

[20] Не принимаем конъектуру Вестеринка <τῶν> ὁριστῶν вместо ὁριστικῶν.

[21] Следуем конъектуре Вестеринка, добавляющего между словами σώματα и ψυχούμενα <πῶς μὲν γὰρ αὐτοκίνητα τὰ σώματα>.

[22] Вслед за Диллоном добавляем <οὔτε νοῦν>.

[23] *Τοῖς κατηγορικοῖς*. Прокл здесь имеет в виду силлогизмы в собственном смысле этого слова, которые исследовал Аристотель, неявно противопоставляя их гипотетическим силлогизмам, представление о которых было введено стоиками. Заметим, что с точки зрения силлогизмов последнего типа философ, как правило, и анализирует рассуждения Платона.

[24] Как и Вестеринк, читаем строки 14–15 так: τὸ γὰρ συμβαίνει περιλαμβάνει καὶ...

[25] Следуем конъектуре Вестеринка, меняющего ἀκίνητον на ἀκοινώνητον.

[26] Вслед за Диллоном читаем διαιρέσεσι («деления», *interemptionibus* латинского перевода Мёрбеке) как ἀναιρέσεσι («отрицания»), противоположное θέσεσι («утверждения»).

[27] Здесь в тексте невосполнимая лакуна, касающаяся логических выводов для другого по отношению к самому другому.

[28] Как и выше, невосполнимая лакуна, касающаяся выводов для другого по отношению к нему самому. В издании Кузена ни одна лакуна не индицируется и приводится ошибочное чтение данных пассажей, хотя наличие лакун подразумевается «сбоями» в логике изложения. Содержание утраченных пассажей может быть приблизительно восстановлено по тексту противоположных им логических выводов.

[29] Здесь, как и в ряде других мест (см., например: Наст. соч., 1020.19), Прокл читает соответствующее слово как πέλαγος («море»), однако, когда он приводит данную лемму из «Парменида» целиком (1029.31), в его тексте фигурирует слово πλῆθος («множество»). Мы будем считать последнее чтение ошибочным.

[30] Читаем πόνον вместо πόρον, как и Мёрбеке (в его переводе фигурирует слово *laborem*).

[31] Следуем конъектуре Вестеринка и меняем καλούς на καθόλου.

[32] Персонаж, из других источников не известный. Его имя звучит как карфагенское или, что более вероятно, как киренское.

[33] Вероятно, речь идет о Лонгине, которого Прокл описывает как блестящего комментатора стиля изложения Платона, связываемого им с предметами его диалогов (см.: «Комментарий к „Тимею"», I, p. 14.7 и далее; p. 59.10 и далее; p. 68.10 и далее и т. д.). Скорее всего, в этом случае философ пересказывает свидетельства Порфирия о Лонгине.

[34] См.: *Ямвлих*. О жизни пифагорейской, 245–247. Хотя Халкидец и говорит по смыслу то же самое, что и Прокл, конкретно термин ὑπαίθριοι он не использует.

[35] Проводимое Зеноном различение ἀληθεῖς («истинные») и χρειώδεις λόγοι («полезные рассуждения») в других источниках не зафиксировано. Вероятно, оно упоминается в «Сорока логосах», сочинении, которым, по всей видимости, пользуется Прокл.

[36] *Стимфалийские птицы* — согласно эллинской мифологии, птицы, гнездившиеся на озере близ г. Стимфал в Аркадии. Своими медными перьями убивали людей и животных. Их уничтожение было одним из двенадцати подвигов Геракла. У Прокла здесь явно прослеживается параллель с «дикими птицами» (ὄρνιθες ἄγριαι) из «Теэтета» (197c2), хотя пассаж в целом опирается на одно из рассуждений по поводу тела в «Федоне» (66b1 и далее). Ср.: *Олимпиодор*. Комментарий к «Федону», 6.2.

[37] Вслед за Диллоном читаем ποιούσαις как προϊούσαις. В латинском переводе здесь фигурирует *procedentibus*.

[38] Свободные боги, отождествлявшиеся в афинском неоплатонизме с двенадцатью вождями «Федра» (см.: *Прокл*. Платоновская теология, VI.18; Комментарий к «Тимею», I, p. 18.8), представляют собой низший чин сверхкосмических, трансцендентных богов, так называемый сверхкосмически-внутрикосмический, промежуточный между начальствующим и внутрикосмическим, который оказывается вторым моментом демиургической триады (см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 269.24 и далее).

[39] Пер. В. Вересаева (из сборника «Эллинские поэты», М.: БАЛ, 1963).

[40] Здесь в тексте Прокла фигурирует слово πλῆθος («множество»), в то время как в тексте Платона — πέλαγος («море»). На последний термин философ также неоднократно ссылается (см., например: Наст. соч., 1018.13; 1020.19). Поэтому неверную цитату из «Парменида» мы будем считать просто опиской. См. примеч. 29 к наст. кн.

[41] В данном пассаже отражается интерпретация «Федра», которую впервые дал Ямвлих и которая зафиксирована Гермием («Комментарий к „Федру"», 9.6 и далее; 11.16 и далее = *Ямвлих*. Комментарий к «Федру», фр. 1 Dillon).

[42] Следуем конъектуре Диллона и читаем ἀορίστοις вместо ἀρίστοις.

[43] Вслед за Диллоном добавляем μήτε τῶν νοητῶν по латинскому переводу, где фигурирует *neque intelligentialium*.

[44] В греческом тексте фигурирует слово ἕν, которое Диллон правит на ὄν. Наша правка представляется более правильной.

[45] Как обычно в подобных контекстах Прокл имеет в виду Сириана.

[46] Добавляем <ὄντος> после ἑνός.

[47] *Καταπινόμενον* — орфический термин. См.: Орфика, фр. 167. Здесь Прокл имеет в виду известный нам в переложении Гесиода миф о Кроне, который глотал своих детей. Философ неоднократно использовал этот миф в своих построениях и применял метафору поглощения. См., например: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, p. 313.6; II, p. 93.18–25; III, p. 99.20; Платоновская теология, I, 12, p. 58.7 и т. д.

[48] Вслед за Диллоном читаем οὐ μέν как οὖ μέν.

[49] *Σπαραγμός* — орфический термин, связанный с мифом о том, как Дионис был разорван титанами. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II, p. 198.7.

[50] *Ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τελεταῖς*. По мнению Леви (*Lewy H.* Chaldaean Oracles and Theurgy. P. 69, n. 8 и P. 238, n. 41), Прокл имеет здесь в виду Элевсинские мистерии. Подтверждением этому является то, что философ неоднократно прямо называет их «наисвященнейшие таинства» (ἁγιωτάτας τελετάς). Приведем в качестве примера следующие пассажи: «Αἱ παναγέσταται τελεταὶ τῶν Ἐλευσινίων» («Комментарий к „Государству"», II, p. 185.10); «ἤκουεν... τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἁγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς» (Там же, p. 312.19–21); «... τῶν θεολόγων... τῶν τὰς ἁγιωτάτας... ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων» («Платоновская теология», VI, 11, p. 50.12–14). Об Элевсинских мистериях как о ἁγιωτάτας τελετάς упоминают и другие авторы (скажем, Юлиан и Зосима), так они именуются в «Орфике» (Тестимония, 102–104 Kern = *Демосфен(?)*. Речи, 25.11).

Книга шестая

В книге VI Прокл приступает к рассмотрению второй части диалога «Парменид». Он предваряет текстуальный комментарий продолжительным введением, в котором обосновывает тезис, что в рамках этой второй части следует выделять ровно девять гипотез, но никак не больше и не меньше, а также критикует воззрения своих предшественников, называвших иное их число[1].

Философ в своей трактовке второй части «Парменида» исходит из учения Плутарха Афинского и Сириана. Главное в нем — что гипотезы, образующие эту вторую часть, необходимо выделять, исходя из текста Платона, акцентирующего начало каждой из них. Тем не менее можно обосновать принцип их выделения и логически. Если обратить внимание на различные смыслы, которые имеют слова «единое» и «не-сущее», получится, что необходимо разделить вторую часть диалога на пять положительных гипотез и четыре отрицательных. Слово «единое», утверждает Прокл (1039.28 и далее; ср. 1035.1 и далее), употребляется в трех смыслах: оно указывает во-первых, на единое, стоящее выше сущего, во-вторых — на рядоположное сущему, в-третьих — на располагающееся ниже сущего. Данные ступени соответствуют сверхсущностному единому, уму и душе. Слово «не-сущее» имеет два смысла: оно указывает на предметы, в каком-то отношении существующие, а в каком-то — нет (относительное не-сущее), и на то, чего не существует никогда и ни в каком отношении (абсолютное не-сущее); первое — как бы физическая (мировая), а второе — чистая материя. Пять положительных гипотез основываются на предположении о существовании единого, причем выводы делаются для самого единого (понимаемого в трех описанных смыслах) и для «другого», которое бывает двух видов: участвующее в едином и не причастное ему. Основание для выдвижения четырех отрицательных гипотез — абсолютное и относительное небытие единого, с которым соотносится участвующее и не участвующее в нем другое (1040.10–19).

Для Прокла очевидно: если различные смыслы слова «единое» не будут должным образом оговорены, мы придем к неразрешимым противоречиям (1041.1–20). Тем не менее в прошлом, говорит он, комментаторы считали, что речь о едином во всех гипотезах диалога идет только в одном смысле. По их мнению, в противном случае Парменид не достиг бы поставленной цели: демонстрации своего метода на каком-то конкретном примере, а именно — на примере его собственного единого (137b). Подход этих комментаторов соответствует мнениям современных исследователей куда больше, чем взгляды Прокла. Однако их идентификация затруднительна. Ими не могут быть неоплатоники, предшественники Прокла, ибо со времен Плотина все мыслители безотносительно к другим различиям в их взглядах были согласны, что первые три (или более) гипотезы посвящены *различным* предметам. Среднеплатонический подход в виде, представленном Альбином в «Учебнике платоновской философии», тот, что «Парменид» представляет собой упражнение в логике. Следовательно, Прокл говорит и не о воззрениях средних платоников. Вероятно, философ в данном случае имеет в виду какую-то доплотиновскую школу пифагореизирующих платоников, об интерпретации которыми «Парменида» мы имеем лишь неясное свидетельство в виде рассуждений о едином, принадлежащих Модерату из Гадеса. Возможно также, что описанный подход использовался современником

[1] Подробный обзор истории дискуссии по данному вопросу в платонических кругах дан в предисловии к I тому «Платоновской теологии» издания Саффрея и Вестеринка (p. lxxix–lxxxix).

Плотина, Оригеном Платоником, который считал, что предмет первых двух гипотез один и тот же и в первой гипотезе Платон просто рассматривает его при посредстве отрицательных умозаключений. Взгляды Оригена подробно будут обсуждаться ниже (1064.21 и далее; 36k.8–31; 64k.1–16).

Прокл отвергает взгляды подобных комментаторов на том основании, что они приводят к абсурдным выводам. Опровержение их воззрений, однако, вынуждает его изложить учение Афинской школы о генадах (1043.4–1051.33). Это учение, как отмечает Доддс в своем издании «Первооснов теологии», является «попыткой навести мост через зияющую пропасть, которую Плотин оставил между единым и действительностью. Учение о генадах представляет собой попытку объяснить существование индивидуальности путем внедрения множества в первую ипостась, причем такого, чтобы не было повреждено совершенное единство единого. Они (генады) есть трансцендентные источники индивидуальности; в них целостный Плотинов κόσμος νοητός уже существует κατ᾽ αἰτίαν, или в оригинальном эйдосе» (p. 259).

Утверждение, что, коль скоро имеются всеобщая душа и индивидуальные души, а также всеобщий ум и индивидуальные умы, подле единого должны располагаться индивидуальные генады — даже при том, что сущность единого остается унитарной, безусловно, парадоксально, однако ему нельзя отказать в своеобразной логике. Возможен также следующий подход: первый принцип любого класса вещей, на основании которого последний оказывается *одним* классом, должен иметь характеристику абсолютного единства, и это как раз та мысль, которую Прокл проводит здесь (1043.16 и далее):

> ...так вот, именуя начало всех вещей хорегом величайшего блага для них, тем, что дарует всему единство, и потому называя его единым, мы на этом основании утверждаем: любое начало вообще, поскольку таково его положение среди сущих, является какой-то определенной генадой, чем-то более всего единичным в каждом чине действительных предметов.

Он приводит в качестве примеров свет, природу и знание; от каждого из этих объектов он переходит к соответствующей ему генаде.

Впрочем, Прокл не заходит столь далеко, чтобы изложить учение о генадах полностью, дабы ознакомиться с этим учением в целом мы должны обратиться к книге III «Платоновской теологии» (главы 1–7). Он только хочет подчеркнуть: вторая часть «Парменида» отнюдь не посвящена одному-единственному объекту, в ней рассматривается *несколько* предметов (как минимум, монады ума и души, а также единое само по себе, поскольку именно они оказываются предметами различных положительных гипотез).

Далее Прокл переходит к чрезвычайно важному обсуждению взглядов своих предшественников на предметы гипотез диалога (1051.34–1064.17). Среднеплатоническую интерпретацию последнего он оставляет в стороне, возможно, потому что она не предусматривала отдельного предмета для каждой гипотезы, и начинает со взглядов старшего ученика Плотина Амелия; затем он исследует воззрения Порфирия и Ямвлиха. Прокл не называет ни одного из этих авторов по имени, однако все они вполне удовлетворительно идентифицируются хорошо осведомленным схолиастом. Эти три автора перечисляли действительные предметы, соответствующие каждой гипотезе,— Амелий выделял их всего восемь, в то время как его два преемника — девять. Амелий и Порфирий, несмотря на различия в своих воззрениях относительно низших гипотез, в основном следуют Плотину в идентификации предметов первых трех из них как единого, ума и души. Трактовка Ямвлиха, как обычно, более утонченна: он называет соот-

ветствующие предметы «богом и богами» (последние понимаются как генады), «интеллектуальными и умопостигаемыми существами» и «лучшими родами» (τὰ κρείττονα γένη), то есть ангелами, демонами и героями. Разумную душу он считает предметом четвертой гипотезы, а «души низшего порядка, сочетающиеся с разумными»,— пятой.

Все эти три автора, однако, в представлении Прокла, допускают ошибку, когда рассматривают уровни действительности, соответствующие последним четырем отрицательным гипотезам. Философ, следуя авторитету своих непосредственных предшественников, особенно Сириана, квалифицирует эти представления как неверные. Последние четыре гипотезы нужно считать не описывающими иные чины действительности, а, скорее, содержащими отрицательные отражения выводов, сделанных в гипотезах 2–5 (1056.16–1057.5).

Первым, кто понял это, был загадочный автор, которого Прокл называет просто «философ с Родоса» (1057.6); в его идентификации хорошо осведомленный в других случаях схолиаст не оказывает нам никакой помощи. Поскольку мы следуем хронологической последовательности, этот человек, похоже,— предшественник Плутарха Афинского; его взгляды, возможно, могут даже пониматься как отсутствующее «связующее звено» между воззрениями сирийской школы Ямвлиха и его преемников и учением Афинской школы. Вероятно, он прибыл в Афины с Родоса, ибо о нем именно это и сказано. Хорошей кандидатурой мог бы оказаться Феодор Асинский, поскольку в хронологическом смысле он вполне подходит (хотя родом он, насколько мы знаем, не с Родоса), однако нам хорошо известны его воззрения на иерархию сущих [1], и она никак не совместима со схемой, представленной здесь. Другой возможный кандидат — философ Гиерий, ученик Ямвлиха и учитель Максима Эфесского, дядя друга Либания Аристофана из Коринфа [2], расцвет деятельности которого приходился на середину четвертого столетия. Мы опять-таки не знаем, был ли Гиерий как-то связан с Родосом, а также принадлежало ли ему вообще какое-либо оригинальное учение. Однако любопытно, что Плутарх Афинский назвал своего сына Гиерием [3], что могло бы символизировать духовную связь этих мыслителей.

Впрочем, трудность идентификации «Родосца» не умаляет его учения. Он выделяет *десять* гипотез и утверждает, что последние пять противоположны первым. Первая и шестая гипотезы посвящены единому, вторая и седьмая — уму и умопостигаемому, третья и восьмая — объектам дискурсивного разума (τὰ διανοητά — возможно, имеется в виду царство души), четвертая и девятая — объектам, которые следуют за ними (принимаем исправление μετά вместо μέν в 1057.26), а пятая и десятая — вместилищу (ὑποδοχή) тел, то есть материи.

Прокл чувствует, что эта схема в основе своей правильна, но не вполне верна, поскольку при ее принятии необходимо добавить дополнительную гипотезу, чтобы противопоставить ее первой. Однако в этой первой гипотезе уже было показано, что единого не существует, ибо оно стоит выше любого бытия, поэтому нет нужды добавлять для баланса пятую гипотезу (в представлении «философа с Родоса» шестую — возможно, соответствующую «Пармениду», 160b5–163b5), которая постулирует небытие единого. Деление гипотез на пары нужно начинать со второй, и нет необходимости вводить какие-либо искусственные членения, чтобы вычленить в тексте десять гипотез (где именно проходят границы, по которым «философ с Родоса» проводит свое деление, не указано).

---

[1] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, 274.16 и далее = Test. 6 Deuse.

[2] Ср.: *Либаний.* Речи, 14.7.

[3] *Дамаский.* Жизнь Исидора, 88.122 Zintzen.

Плутарх, сын Нестория, духовный «пращур» («дедушка») Прокла, улучшил эту теорию, восстановив правильное число гипотез (девять) и сопоставив с каждой из них собственный для нее действительный предмет, хотя в последних четырех такой предмет и описывается *отрицательно*; на них распространяется абсурдность исходного постулата — что единого не существует (1058.21–1061.20). Плутарх подкрепляет свое деление ссылками на другие диалоги Платона, особенно на метафору членения отрезка в «Государстве» (509d и далее).

Сириан принимает эту схему (1061.20–1064.12), однако добавляет к ней замечательный вывод, который оказывается для Прокла путеводной нитью в ходе его собственной интерпретации первой гипотезы (и второй, в утраченной части комментария, на которую философ ссылается в книгах III–VI «Платоновской теологии»): первая и вторая гипотезы на самом деле описывают всю ширь и разнообразие божественного мира (1061.31 и далее) начиная с умопостигаемой монады и заканчивая «лучшими родами» (τὰ κρείττονα ἡμῶν γένη), как их именует Ямвлих (демоны, герои, ангелы и чистые души). Такой подход, как мы увидим, открывает простор для весьма изощренных толкований.

После столь обширного общего введения Прокл переходит к предисловию к первой гипотезе, соответствующему столбцам 1064.21–1097.20. В этом предисловии рассматривается девять тем; для удобства чтения мы снабдили разделы, соответствующие каждой из них, подзаголовками.

Первая тема (1064.21–1071.8) — предмет гипотезы. Прокл критикует воззрения Оригена Платоника, полагавшего, что ее предметом не может быть само единое, поскольку оно внеипостасно (ἀνυπόστατον). Затем он опровергает взгляды Ямвлиха, считавшего, что предмет первой гипотезы — «бог и боги». Единому свойственно наличное бытие, оно воипостасно (ὑφεστώς, 1066.5), хотя и не обладает сущностью, ибо последняя является собственным признаком умопостигаемого, но никак не располагающегося выше него. Единое стоит выше бытия, однако таково все божественное. Ямвлих утверждает: «В самом деле, поскольку любой бог в той мере, в какой он является богом, будет генадой (ибо то, что делает божественной всякую сущность, есть единое), <...> необходимо объединить толкование, относящееся ко всем богам, с теорией первого бога. Действительно, все генады сверхсущностны, они возвышаются над множеством сущих и словно возглавляют сущности» (1066.22–28).

Данная цитата приводится здесь, поскольку современные исследователи поразному отвечают на вопрос, принадлежало ли Ямвлиху учение о генадах (то есть о божественных сверхсущностных первых принципах различных последовательностей сущих). Саффрей и Вестеринк подробно рассматривают эту тему во введении к тому III в их издании «Платоновской теологии» (ch. 1, p. ix–xl) и пытаются опровергнуть наличие у Халкидца такого учения. Диллон со своей стороны (см. его статью: «Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads», переизданную как приложение B к его «Iamblichi Fragmenta») доказывает, что доктрина генад в том виде, в котором ее описывает Прокл, восходит к досириановским временам.

Аргументация против принадлежности Ямвлиху учения о генадах следующая. «Боги», которых тот называет предметом первой гипотезы, описаны им как «умопостигаемые» (νοητοί) — по крайней мере, это следует из критики воззрений Халкидца в «Платоновской теологии» (III, 23). Конечно, можно было бы предположить, что Ямвлих не видел противоречия между описанием богов как генад и как «объектов умозрительной деятельности», то есть не различал генадическое и умопостигаемое столь же уверенно, как Прокл, однако это, видимо, не опровергает того факта, что Халкидец описывал некоторый класс существ

и как богов, и как генады. В конце концов, генады Ямвлиха, в отличие от самого единого, выступают предметом участия (μεθεκταί, 1067.3 и далее) для низших чинов сущего, и, описывая их как «объекты умозрительной деятельности», он мог иметь в виду именно этот момент. Разумеется, нет уверенности, что мы точно знаем позицию Ямвлиха, однако отрицание принадлежности ему *любого* учения о генадах также недостаточно обоснованно.

Во всяком случае, Прокл осуждает Ямвлиха за соотнесение этих божественных объектов, выступающих предметом участия, с самим единым. Он утверждает, что если бы их статус был таким, каким его считает Халкидец, им не могли бы подходить все апофатические определения, которые даются единому в «Пармениде» (1068.1 и далее). Применимость *всех* предикатов, упоминаемых Платоном, может быть отвергнута только по отношению к единому как таковому.

Прокл заканчивает этот раздел, опровергая учение, которое могло бы быть приписано как Оригену Платонику, так и Порфирию, а именно — что единое располагается в высшем чине умопостигаемого мира. Подобным объектом, по его мнению, оказывается генада, допускающая участие в себе (1070.19). Интересно, что здесь он описывает один и тот же объект, «отца» умопостигаемого мира, и как умопостигаемое, и как генаду, проливая тем самым свет на терминологию, использованную им в ходе критики взглядов Ямвлиха.

Следующая тема — о способе рассуждений, соответствующем предмету первой гипотезы — обсуждается довольно кратко (1071.9–1072.18). Правильный тип дискурса, как мы узнаем, способствует пробуждению «единого души» к ви́дению самого единого. Это — путь логического и силлогистического доказательств.

В третьем разделе (1072.19–1074.21) Прокл обсуждает природу апофатики, используемой в первой гипотезе. В отличие от отрицания как такового, она фактически превосходит любые катафатические определения, поскольку небытие, которое она описывает, стоит выше бытия [1].

В четвертом разделе Прокл отвечает на вопрос, каков смысл апофатических определений, даваемых первой причине (1074.22–1077.18). Отрицание здесь некоего предиката, говорит он, подразумевает не просто его отсутствие, лишенность (каковая свойственна, например, материи): имеется в виду высший тип отрицания, подразумевающий необладание неким объектом каким-либо признаком при том условии, что этот объект является причиной наличия такого признака у вещей, стоящих ниже его на шкале бытия (Прокл приводит в качестве примера способность души и к высказыванию, и к молчанию, 1076.14 и далее). Именно в этом смысле отрицания вполне подходят для единого.

В качестве пятой темы Прокл выдвигает апорию, которая должна была бы быть рассмотрена экзегетами «Парменида» с самого начала, а именно — почему Парменид не начинает со своего собственного первого принципа, с единого сущего, а вместо этого сперва рассматривает сверхсущностное единое, в отличие от единого сущего не приемлющее предиката «бытие»? Пояснения Прокла представляют некоторый интерес, так как в целом он сочувствует подходу, что Платон в своем диалоге использует воззрения исторического Парменида (если не придерживаться подобного убеждения, то апория, разумеется, теряет всякий смысл). Философ отмечает (1078.13 и далее): элейский гость в «Софисте», преданный ученик Парменида, фактически подвергает первый принцип своего учителя критике того же сорта, что и Платон — первый принцип, если бы он оказался одновременно и единым, и сущим, и целым, и всем, мог бы обладать

---

[1] По поводу данного пассажа, как и нижеследующего рассуждения (1076.8–10) см.: *Beierwaltes W.* Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik. S. 341–343.

единством лишь как своим свойством и, значит, не был бы первым в собственном смысле этого слова. Парменид в комментируемом диалоге поэтому предваряет рассмотрение первого принципа, который он изучает в своей поэме, исследованием истинного первого принципа всех вещей.

Из пассажа 1079.18 и далее явствует, что Прокл, вероятно, опровергает аргументацию какого-то своего предшественника, например Оригена Платоника, упомянутого в начале книги VI при обсуждении предметов гипотез; о нем говорилось, что в его представлении единое первой гипотезы внеипостасно (ἀνυπόστατον, 1064.9) [1]. Следовательно, предметом этой гипотезы не будет какой-либо реальный объект. При принятии такого допущения данная апория представляет более чем исторический интерес, поскольку Ориген рассматривается Проклом в «Платоновской теологии» как все еще авторитетный для этого времени мыслитель, учение которого необходимо опровергнуть.

Шестая тема (1079.27–1082.19) посвящена статусу и цели апофатических определений, даваемых единому. Свидетельствуют ли отрицания о слабости, присущей нашим, человеческим, душам, из-за которой мы должны говорить о едином лишь в апофатических терминах? Нет, отвечает Прокл, даже душа и ум могут только интуитивно постигать единое, используя с этой целью отрицания, выводящие их за границы интеллекта. Стало быть, речь в данном случае идет о некоем свойстве природы единого: оно не существует в том смысле, что может быть постигнуто только интуитивно, через отрицание.

Седьмая тема (1083.1–1088.3) — почему Парменид отвергает применимость к единому лишь ограниченного числа предикатов, хотя ему нельзя приписать ни один предикат вообще. Эта апория была давно известна. Прокл сначала опровергает мнение комментаторов, полагавших, будто в первой гипотезе отрицается применимость к единому только предикатов, описывающих количество двух видов (дискретное и непрерывное). С одной стороны, говорит он, Платон называет больше двух видов количества (см., например, «Филеб», 55е), а с другой — отнюдь не все предикаты, отрицаемые здесь, имеют какое-либо отношение к количеству, скажем не связаны с ним фигура, движение и покой. Комментаторы второй группы (воззрения которых близки ко взглядам Альбина, мыслителя времен среднего платонизма) соотносят предикаты «Парменида» с десятью категориями Аристотеля, а третьего — стремятся понимать их как пять величайших родов сущего «Софиста» (возможно, под «комментаторами третьего рода» Прокл имеет в виду Плотина, хотя последний ни в одном своем трактате прямо не связывает эти роды с апофатическими предикатами единого). Философы обеих школ, утверждает Прокл, конечно, говорят истину, однако не всю.

Точнее (хотя и не совсем правилен) подход тех, кто полагает, что все предикаты, упомянутые Платоном, могут быть приписаны «монаде», под которой в данном контексте следует понимать число один. В этом случае данные предикаты должны отрицаться в первой гипотезе, поскольку они относятся к «монаде» (которая является неявным, скрытым, или потенциальным множеством, κρυφίως, 1084.12), а во второй — утверждаться по той же причине (поскольку они содержатся в монаде *разве что* потенциально). Такая интерпретация кажется наиболее подходящей для какого-либо мыслителя предшествующей неоплатонизму пифагорейско-платонической школы, ибо Прокл указывает, что это направление мысли не связывает два указанных аспекта монады с умом и с единым, чего никто после Плотина, пожалуй, не рискнул бы сделать. С другой стороны, так как описываемый ряд учений предшествующих комментаторов словно достигает

[1] Ср.: «Платоновская теология», II, 4.

высшей точки в виде воззрений Сириана, можно было бы ожидать здесь критику представлений Порфирия и Ямвлиха. Однако мы не обсуждаем сами предметы гипотез, а лишь выясняем, почему только упомянутые частные признаки служат предметом катафатических и апофатических суждений. Пытаясь разрешить эту проблему, Ямвлих, например, мог бы найти себе путеводную нить в виде признаков, которые могли бы и отрицаться, и утверждаться в применении к монаде. Во всяком случае, среди всех описанных теорий данная имеет больше всего шансов, чтобы быть благосклонно встреченной в науке нашего времени.

Не таким было решение Сириана (1085.12–1086.9), на которое Прокл уже ссылался выше, когда рассматривал предмет первой гипотезы. Напомним, Сириан пришел к выводу о том, что ключевым для Платона был следующий принцип отбора предикатов: каждый из них должен в символической форме выражать некий тип умопостигаемого (божественного) бытия; таков руководящий подход в толковании первых двух гипотез как для Сириана, так и для Прокла.

Восьмая тема (1088.4–1089.16) — объяснение порядка следования отрицаний. Этот вопрос оказывается следствием предыдущего, особенно если принять теорию Сириана. Почему Парменид начинает с того, что отрицает применимость к единому предиката «многое», и лишь в заключение отвергает его связь с бытием, хотя последний предикат и мог бы показаться «самым благородным» или самым существенным? Когда мы, отвечает Прокл (1089.2 и далее), отрицаем применимость к тому или иному предмету каких-либо предикатов, мы должны начинать с тех, которые более всего чужды рассматриваемому предмету, а на основании логических выводов о них уже демонстрировать неприменимость к нему более близких ему предикатов, которая не следует из исходной гипотезы непосредственно; а более всего чужд единому предикат «многое».

Девятая, заключительная, тема (1089.17–1092.15) непосредственно вытекает из восьмой. Что именно, спрашивает Прокл, первым отрицается в применении к единому? Платон говорит: «Многое»,— однако какое именно многое он имеет в виду? Некоторые комментаторы утверждали, что речь здесь идет о многом, соответствующем *каждому* уровню бытия (τὰ πανταχοῦ πολλά), то есть и об умопостигаемом, и о чувственно воспринимаемом множестве. Проблема, однако, состоит в том, что предикат «многое», который здесь имеется в виду, *приписывается* единому во второй гипотезе. Поэтому такое «многое» не может иметь никакого отношения к чувственно воспринимаемому множеству.

Прокл упоминает о двух школах в объяснении этого вопроса. Воззрения второй из них модифицируются в манере, излюбленной Сирианом (или самим Проклом), а потому с определенной долей вероятности можно заключить, что под «мыслителями второй школы» имеются в виду Порфирий и Ямвлих. Тогда к первой школе комментаторов логично отнести неизвестных мыслителей среднего платонизма, критикуемых Порфирием. «Предшествующий комментатор» (Порфирий?) заявляет, что отрицаемое в применении к единому — это умное (интеллектуальное) множество (τὸ νοερὸν πλῆθος). Прокл не приемлет подобный подход как слишком неопределенный. Если добавить к умному множеству умопостигаемое, то речь как раз и будет идти об умопостигаемо-умном множестве; если же слово νοερόν используется в строгом смысле, то есть как описывающее нечто, имеющее отношение исключительно к уму в противоположность жизни или бытию, то подобный вывод неправилен. Из трудов Порфирия, как и из свидетельств о его учении никак не следует, что он противопоставлял интеллектуальное и умопостигаемое. Смысл этих технических терминов был зафиксирован лишь Ямвлихом и его последователями, и критика Прокла здесь может быть всего лишь анахронизмом. Во всяком случае, второй комментатор (Ямвлих?) явно отличает умопостигаемое множество от интеллектуального (ве-

роятно, намеренно противореча в этом Порфирию) и объявляет, что первое как раз и отрицается в применении к единому, поскольку оно непосредственно следует за последним. Прокл принимает это представление в целом и просто напоминает (вслед за Сирианом), что в умопостигаемом царстве есть много чинов — три триады, над каждой из которых стоит генада. Много их и в умопостигаемо-умной сфере; именно эти чины неявно подразумеваются в слове «многое» в комментируемом диалоге. Из «Платоновской теологии» (II, 12, p. 66) мы знаем, что соответствующее многое, по мнению мыслителей Афинской школы, на самом деле располагается в высшем чине умопостигаемо-умного царства.

На этом заканчивается введение. Прокл переходит к анализу текста комментируемого диалога. Философ дает пояснения относительно первой леммы (здесь мы можем обратить внимание на ясное различение им понятий «теория», ϑεωρία, и «текст», λέξις, в 1092.16–18). Комментарию к этой лемме соответствуют столбцы 1092.16–1097.20. Прокл подчеркивает: Парменид никак не обосновывает тезис, что единое не есть многое; причина тому — что данный тезис оказывается своего рода врожденным представлением (κοινὴ ἔννοια) и не требует каких-либо доказательств. Прокл неявно ссылается на базовый тезис Аристотеля, согласно которому начало каждого доказательства само в доказательстве не нуждается (τὸ ἀναπόδεικτον, «Вторая Аналитика», I, 2). Кроме того, врожденные представления (общие интуиции, κοιναὶ ἔννοιαι) должны предшествовать демонстрации; так считают и геометры (1092.27–30). Все сказанное, однако, не мешает ему представить свое «доказательство» выдвинутого положения, основанное на том, что первое не может иметь какой-либо противоположности; однако на самом деле речь здесь идет лишь об анализе того, что означает бытие основополагающим, или абсолютным для чего бы то ни было, первой причиной некоего качества, будь это единство, красота или бытие.

С учетом вышесказанного Прокл вновь обращается к проблеме, уже рассматривавшейся в качестве пятой апории выше: на какое именно единое Парменид ссылается, когда говорит: «Если единое существует» (1093.17 и далее). Это, разумеется, не то единое, которое он рассматривает в своей поэме, ибо последнее есть единое сущее, единое же сущее уже будет многим. Ответ Прокла, конечно, тот же самый, что и прежде: Парменид использует собственный первый принцип как отправную точку для восхождения к подлинному единому.

После краткого упоминания об анагогическом смысле слова εἶεν, которое открывает гипотезу, философ формулирует следующую апорию (1095.2 и далее): почему только отрицая применимость к единому первого предиката, «многое», Парменид не рассматривает также и противоположный ему, а именно — «единое», как он поступает, например, рассматривая предикаты «тождественность» и «инаковость» или «целое» и «обладающее частями». Он отвечает на этот вопрос сначала на логическом, а затем на метафизическом (πραγματειώδης) уровне. Проводя логическое рассмотрение данного вопроса, он начинает с врожденных представлений (κοιναὶ ἔννοιαι): в то время как суждение «единое не есть многое» укладывается в рамки здравого смысла, тезис «единое не есть единое» непосредственно не очевиден. Мы сможем прийти к этому выводу, лишь подводя итог всему рассуждению («Парменид», 141e).

В ходе метафизического исследования поставленного вопроса Прокл, похоже, упускает из виду суть дела или, по крайней мере, далеко отклоняется от нее. Он указывает, что речь здесь идет не о едином, противоположном многому, ибо такое единое было бы *сопряжено* со множеством, как, скажем, тождественность сопряжена с инаковостью. Разумеется, это верно, однако апория-то была следующая: почему Парменид не отрицает в данном случае предикат «единое»

наряду с предикатом «многое»? Фактически первый ответ Прокла вполне достаточен: интуитивно не очевидно, что единое не есть единое, и подобный вывод для своей демонстрации потребовал бы всех умозаключений гипотезы.

В следующем разделе Прокл рассматривает неприменимость к единому предикатов «часть» и «целое» (137c5–d3). Комментарий к данному фрагменту текста Платона занимает столбцы 1097.28–1110.15 и разделен на две леммы. В «Платоновской теологии» (II, 12, p. 66.20 и далее) философ соотносит рассматриваемые целое и часть со средней триадой умопостигаемо-умных богов, но в публикуемом сочинении он прямо об этом не говорит. Сперва он рассматривает данную проблему с логической точки зрения. Он основывается на следующем наблюдении (συναναιρεῖν), в конечном счете восходящем к Аристотелю (ср.: «Топика», VI.4, 141b28 и далее; «Метафизика», XI.1, 1059b30 и далее): когда силлогизм законен и следствие является отрицательным, раз отрицательна посылка, последняя оказывается более общим понятием, нежели следствие (1098.5 и далее). Затем Прокл формулирует принцип (скорее метафизический, нежели логический, как можно было бы думать), что все более общее в плане своей силы ближе к единому, нежели другое (1098.29 и далее). Цель, ради которой приводятся эти два принципа, состоит в доказательстве правильности способа, используемого Парменидом при формулировке частных отрицаний,— применимости предикатов «часть» и «целое» к единому как следствий из более общего — отрицания применимости к единому предиката «многое».

Впрочем, все это, безусловно, относится к логическому уровню рассмотрения проблемы. Изучение «действительных предметов», или метафизических реалий, начинается только в 1100.12. Первым Прокл рассматривает положение, что причиной любого многого является единое. Если мы возьмем за основу рассмотрения любое множество, даже множество генад, двигаясь вверх, к его первичной причине, мы достигнем единого. Целое и части, с одной стороны, располагаются в царстве сущего, а не единого (1101.8 и далее). Единое сущее, как мы знаем из второй гипотезы, является целым и имеет части. Само единое поэтому стоит по ту сторону понятий «целое» и «части», поскольку оно потусторонне всем вещам в сущностном (οὐσιώδη) и унитарном (ἑνιαῖα) планах. С другой стороны, многое в логическом и метафизическом смысле идет впереди целого и частей, потому что каждое из двух последних оказывается многим в каком-то определенном смысле, в то время как первое многое является просто многим и участвует только в едином (1101.36 и далее).

Прокл, похоже, уделяет слишком много внимания вполне очевидным вещах, но он явно испытывает восторг, показывая всю безупречную логику рассуждений Парменида. Он заканчивает лемму (1103.10) двумя замечаниями, из которых только второе требует внимания. Вопрос касается того, отрицает *ли* Парменид применимость предикатов «целое» и «обладающее частями» к единому по отношению к самому единому *или* к другому. По крайней мере, один из предшествующих комментаторов приводил доводы в пользу последней точки зрения, так как многое, да и все последующее, безусловно, является другими единому. Однако Прокл такой подход осуждает, поскольку он свидетельствует о неправильном истолковании процедуры Платона, которая подразумевает переход от предикатов, применимость которых к единому отрицается по отношению к самому единому, к тем, которые отрицаются по отношению и к единому, и к другому («тождественное», «иное», «подобное», «неподобное», «соприкасающееся», «обособленное»), и, наконец, к тем, которые отрицаются по отношению только к другому («выразимое», «постижимое во мнении», «познаваемое» и т. д.): «Следовательно, когда <Платон> утверждает, что единое не есть многое, он отнюдь не имеет в виду, будто другое по отношению к единому не является

самим единым — он отрицает применимость предиката «многое» к единому. Он утверждает, что само единое не содержит в себе множества, что оно, будучи единым, не оказывается одновременно и многим и что оно есть всего лишь единое — единое-в-себе, свободное от любого множества» (1104.6–11).

Подведя итог, касающийся логической формы доказательства Платона, Прокл переходит ко второй лемме, привлекая внимание к различию между бытием бесчастным (ἀμερές) и не имеющим частей; только последнее определение подходит для единого. Проблема состоит в том, что высший эйдос может быть описан как «бесчастное» — называемое Платоном в «Тимее» ἀμέριστον (35a1). Тот факт, что он описывает единое как ἀμερές в «Софисте» (245a8), совершенно не беспокоит Прокла. Данное описание есть просто указание, что все не имеющее никаких частей, также бесчастно, но обратное неверно: не все бесчастное не имеет никаких частей (1105.9 и далее). Скажем, точка является бесчастной, но она все-таки состоит из каких-то элементов (этими элементами будут компоненты ее определения), которые можно рассматривать как ее части; то же касается и монады. Только единое не имеет никаких компонентов, которые составляли бы его определение, и потому не обладает никакими частями, в каком бы смысле речь о последних ни шла.

Впрочем, подобный вывод не подразумевает, что предмет первой гипотезы есть абсолютное не-сущее, как считают некоторые комментаторы (1105.32 и далее.). Можно было бы ожидать, что Прокл будет здесь критиковать взгляды Оригена Платоника, однако заблуждающийся (или заблуждающиеся) в данном случае, безусловно, неоплатоник, и будет вполне естественно идентифицировать его как Порфирия или Ямвлиха. Во всяком случае, именно эти авторы полагают, что к единому нужно прибавить немного «природы и своеобразия» (φύσις καὶ ἰδιότης). Как раз с этой целью критикуемый автор постулирует существование превыше ума чего-то, называемого им νοότης, «умность», которую он считает чем-то «более простым» (ἁπλούστερα), нежели ум, и, возможно, его причиной; выше находится «мыслительное», τὸ νοοῦν (смысл этого понятия Прокл объясняет весьма осторожно; это не «умственная деятельность», а, скорее, ее причина; значит, это причастие не от глагола νοέω, «мыслю», как могло бы показаться, а от νοόω, глагола, в пассиве использованного Плотином в «Эннеадах», VI, 7.35, для описания превращения души в предмет умозрения); еще выше в свою очередь располагается νόημα (мысль как предмет мышления), первичность которой и утверждается. Еще более примечательным оказывается то, что этот человек постулирует предшествующую каждому эйдосу причинную сущность того же типа (обозначаемую словом с окончанием -ωμα) и объявляет, что все такие сущности являются единым, хотя, что́ именно он так называет, Проклу неясно. Имеются ли в виду только различные аспекты единого, или же подобные понятия выработаны, чтобы указать на реальную множественность в царстве единого? В любом случае мы сталкиваемся с трудностями.

Пьер Адо в «Порфирии и Викторине» (I, 355–375) проводит весьма полезное обсуждение данного пассажа и со значительной степенью правдоподобия приписывает вышеупомянутую доктрину Порфирию. Тот пункт, в котором следовать за ним не представляет смысла, однако, связан с его желанием приписать все последующие взгляды, о которых здесь сообщается, также Порфирию. Марий Викторин, по общему признанию, действительно описывает три учения. В пассаже, на который ссылается Адо как на иллюстрацию третьего из них [1], обсуждается замечательный подход, согласно которому единое обладает

[1] *Викторин.* Против Ария, IV, 23.27–34.

praeexistentia, praeviventia, praecognoscentia (очевидно, латинские переводы ряда неоплатонических неологизмов: «предсущность», προουσία, «преджизнь», προζωότης, «предмышление», προνοότης), и они, кажется, вполне могли бы оказаться «причинами» сущего, жизни и ума, которые третий авторитет постулирует в пределах единого. Однако, если *все* эти учения принадлежат Порфирию, то Прокл представляет их так, как будто попросту стремится ввести читателей в заблуждение. Альтернатива – что Викторин помимо сочинений Порфирия имел доступ и к другим неоплатоническим текстам, например к принадлежащим перу Феодора Асинского или Ямвлиха, хотя этому, к сожалению, нет никаких свидетельств.

Во всяком случае, следующий критикуемый Проклом автор (1106.33 и далее) стремится провести различие между самим богом и бытием богом (τὸ θεῷ εἶναι), причем последнее определение, по его мнению, вполне подходит для единого [1]. Прокл настоятельно возражает против такого подхода, прежде всего, на том основании, что Платон отрицает бытие (ἔστιν) единого; однако в этом пункте он скорее просто испытывает недоверие к интенции автора данной доктрины, который, возможно, имел в виду аристотелевскую формулировку понятия «божественность» без акцента на слове «бытие». Более убедительным является тот аргумент, что в случае несоставных имманентных объектов не может иметься какого-либо действительного различия между «X» и «бытием X».

Следующим автором, видимо, является Ямвлих. Поэтому нельзя выдвинуть какого-либо убедительного предположения относительно того, кем мог бы быть данный комментатор,— можно лишь констатировать, что, в представлении Прокла, он не тождествен предшествующему. Это мог бы быть Амелий или Феодор Асинский, или же первым на самом деле мог бы оказаться Амелий, а вторым – Порфирий. Единственный очевидный факт – что Викторин знает обе приведенные формулировки, а Прокл подчеркивает разницу между этими учениями.

Третий автор (1107.9 и далее), терминология которого весьма напоминает Ямвлиха, стремится показать, что единое неким непостижимым способом содержит в себе причины сущего, жизни и ума, а также всех эйдосов, само оставаясь «парадигмой, предшествующей парадигмам», «целым, идущим впереди целых и никак не нуждающимся в частях». Прокл отвергает подобный подход, поскольку при его принятии мы будем вынуждены удвоить действительность, а в итоге уйти в бесконечность, так как всякому множеству любого вида должно предшествовать единое (хотя можно было бы утверждать, что предметы, о которых ведет речь этот автор, удивительно похожи на генады).

Лучше, говорит Прокл в заключение (1108.19 и далее), не идти в своих рассуждениях дальше и остановиться на отрицаниях, ибо только в этом случае мы прибегаем к единственно правильному способу описания трансцендентного превосходства. Даже определение «бог-в-себе» (αὐτοθεός, 1108.36–37) не может сколь-либо адекватно представить единое. Мы могли бы, соблюдая необходимые предосторожности, назвать его «истоком любой божественности» (πηγὴ θεότητος πάσης), но даже тогда мы не называем того, чем именно является само единое, а только описываем его отношение к последующему.

Рассмотрев этот вопрос, Прокл переходит к краткому анализу текста (1109.20 и далее), ограничившись указанием, что отрицания здесь (и особенно использование слова δεῖ, «необходимо», при их формулировке) не описывают лишенность какого-либо качества, а, скорее, указывают на высшее превосходство над предметами соответствующих утверждений.

---

[1] Ср.: *Викторин.* Против Ария, I, 33.4–9.

Последняя часть книги VI посвящена страницам 137d4–138a1 «Парменида», на которых отрицается применимость к единому предикатов *(1)* начало, середина и конец, и *(2)* фигура, прямолинейная и округлая. Комментарий здесь делится на пять лемм; ему соответствуют столбцы 1110.16–1134.12. Из «Платоновской теологии» (II, 12, р. 67.14 и далее) мы знаем, что данные предикаты соответствуют третьей триаде умопостигаемо-умного царства и, разумеется, что Прокл соотносит моменты данной триады с определениями «начало, середина и конец», «края» и «фигура». Однако из публикуемого комментария данные различия никак не явствуют.

Прокл начинает с доказательства тезиса, что обладание началом, серединой и концом символизирует чин сущих, которые оказываются более частными, чем описываемые через простое наличие частей, так как может иметься и такое сущее, у которого только две (а не три, каковы начало, середина и конец) части, например диада.

Затем философ выдвигает весьма тенденциозную апорию (1111.23 и далее), которая бросает вызов предположению Парменида о том, что все, обладающее началом, серединой и концом, содержит эти моменты в качестве собственных *частей*. Вот опровергающий пример: линия начинается и заканчивается в точке, однако точки не могут быть ее частями, ибо имеющее предел не может содержать бесконечное число частей; однако точек в линии должно быть бесконечное число. Поэтому линия не может быть составлена из точек, выступающих как ее части, хотя они и оказываются для нее началом и концом. Первый ответ Прокла тот, что данное рассуждение не имеет никакого отношения к единому (как и к любому нематериальному сущему), которое, если бы оно имело что-либо аналогичное началу, середине или концу, обладало бы ими как частями; далее, все, имеющее пределы, неизбежно будет состоять из частей, которые ограничены этими пределами. Второй ответ (1112.23 и далее) состоит в том, что термин «часть» (μέρος) неоднозначен и имеет, по крайней мере, три смысла: *(1)* то, что отражает состав целого, частью которого оно является — «гомеомерия», как мог бы выразиться кто-нибудь; *(2)* часть не одного рода с целым, примерами которой могут служить мышление и мнение, располагающиеся в душе; *(3)* вообще все, любым способом связанное с чем-то другим и вместе с ним образующее какую-либо общую сущность (в этом смысле мы, люди, являемся «частями» космоса). Применимость к единому предиката «часть», в каком бы смысле о последней ни шла речь, говорит Прокл, здесь и отрицается.

Вторая апория (1113.33 и далее) может быть выдвинута, если вспомнить известный пассаж из «Законов» (IV, 715е), где афинский гость говорит, что бог владеет началом, серединой и концом всех существующих вещей; этот пассаж, казалось, противоречит рассматриваемому. Прежде чем привести собственное (или Сирианово) решение данной апории, Прокл упоминает о двух более ранних способах ответа на нее. Как обычно, можно было бы вспомнить в этой связи Порфирия и Ямвлиха (именно в таком порядке), однако сказанное первым автором (1114.1–5) вследствие используемой им терминологии кажется очень похожим на мнение, которое мог бы высказать Ямвлих: единое и впрямь в некотором смысле обладает началом, серединой и концом, но содержит оно их «скрыто» (κρυφίως, халдейский термин), тем способом, который мы попросту не можем даже представить себе. Данное решение Прокл считает мало подходящим, однако ко второму он относится с бо́льшим энтузиазмом (1114.20 и далее), и по этой причине можно предположить, что оно принадлежит Плутарху Афинскому. Вот каково это решение: Платон в «Законах» имеет в виду не первого бога, а демиурга. Прокл не отклоняет это предложение напрямую, но тем не менее предпочитает решение Сириана (1114.35 и далее) — что мы должны различить

предицирование единого по отношению к нему самому и к другому. В последнем смысле Платон и использует соответствующее определение в «Законах», а также во II письме (312e), в то время как в «Пармениде» единое апофатически предицируется в отношении самого себя.

Следующая лемма (137d6–8; 1116.21–1124.37) посвящена отрицанию применимости к единому понятия «предел» (πέρας); данный вывод оказывается следствием того, что у единого нет ни начала, ни середины, ни конца. Прокл начинает с напоминания о строгости всех рассуждений Платона, и затем задается вопросом, в каком смысле единое будет беспредельным. Ответ выливается в подробное обсуждение понятий «предел» и «беспредельное», в ходе которого рассматриваются предметы, относящиеся к ряду каждого из них, на всех уровнях бытия (1118.9–1124.37). Данный пассаж становится своего рода кратким эскизом философской системы Прокла (хотя, как обычно, фактически данное учение принадлежит Сириану, ср.: 1118.35–36).

Прокл выделяет десять уровней, на которых проявляются сначала беспредельное, а затем предел, и в свой черед описывает собственные признаки этих уровней. В чинах предела и беспредельности как таковых, вечности, ума, души, времени, круговращения эфира, материальных эйдосов, количества и качества в материальном царстве, бескачественного тела и материи (при том, что оба последние бесформенны), все вещи принимают участие в пределе и беспредельности. Почему же из этого ряда выпадает единое (1123.22 и далее)? Если бы оно было беспредельным в каком бы то ни было смысле, распространяющемся на существующие вещи, вероятно, нужно было бы назвать его также и «*не* беспредельным», с тем чтобы оно не было свободным от обоих моментов рассматриваемой антитезы. Оно же может быть только «беспредельным», так как не имеет никакой целевой причины, которая ограничила бы его, и, таким образом, выходит за рамки последовательности (σειρά) предела (1124.15).

Следующая лемма (137d8–e1) посвящена отрицанию применимости к единому предиката «фигура», причем речь идет как о прямой, так и об округлой (στρογγύλον) фигуре. Прокл подчеркивает (1126.6 и далее): Платон говорит не о том, что единое не *является* ни прямым, ни округлым, а о том, что оно не *принимает участия* ни в прямом, ни в округлом. Подобное словоупотребление, отличающееся от использовавшегося выше, требуется для того, чтобы можно было говорить об обладании фигурой промежуточного типа (предполагается, что промежуточное всегда «принимает участие» в крайних состояниях в некоторой пропорции, например, все цвета могут рассматриваться как причастные белому и черному). Прокл вновь отмечает (1126.31 и далее), что «обладание фигурой» является более ограниченной категорией, нежели «наличие краев и середины», так как вещи могут иметь края и середину, не обладая при этом фигурой. Примерами могут служить время, число или движение. Таким образом, Платон продолжает двигаться от общего к частному.

Затем (1127.26 и далее) Прокл переходит к следующей апории. Если вспомнить рассуждения Платона о «сверхнебесном месте» в «Федре» (247c6–7), можно высказать недоумение в вопросе, полагает ли Платон, что единое не имеет фигуры в том же смысле, что и сущность, располагающаяся в этом «сверхнебесном месте». Очевидно, речь о необладании фигурой должна идти в «Федре» и в «Пармениде» в разных смыслах. Платон отрицает применимость к «сущности, являющейся подлинной», которая располагается в «сверхнебесном месте», одних предикатов, но приписывает ей другие (например, связывает с ней ум, «кормчего души»); напротив, единому он запрещает приписывать *любые* предикаты. Мы должны обратить внимание и на то, что в «Федре» сущность, располагающуюся в «сверхнебесном месте», Платон называет «бесфигурной», в то время как еди-

ное «не участвует ни в какой фигуре», что подразумевает абсолютное отрицание наличия у единого *любой* фигуры, даже «умопостигаемой».

В связи с комментарием к четвертой лемме (137с1–4; 1129.22–1132.29) возникает вопрос, какова суть предикатов «прямое» и «округлое». Ответ таков: «прямое» описывает эманацию, «округлое» — возвращение. Поскольку единое не эманирует за свои пределы и не возвращается к себе, оно никак не участвует в прямом или округлом.

Пятая лемма (137с5–138а1; 1132.36–1134.12) подводит краткий итог всему данному рассуждению; здесь Прокл напоминает о том, сколь далеко вниз по шкале сущего мы зашли: мы достигли умопостигаемо-умного царства, роль которого состоит в том, чтобы связать умопостигаемое с умом как таковым. С размышлениями о статусе последнего мы познакомимся в следующей книге.

[1] *Ἀθυρεῖν* — ср.: Наст. соч., 982.16 и примеч. 4 к кн. V.

[2] *Ἐπιφορά* — стоический термин (заключение силлогизма), часто встречающийся у Хрисиппа. Очевидно, здесь Прокл имеет в виду стоиков. Отметим систематическое использование философом стоических терминов, таких как σημαινόμενον (= τὸ λεκτόν), συνημμένον (условный силлогизм) и т. д. По поводу стоической терминологии см.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм.

[3] В сохранившихся рукописях греческого текста здесь стоит *πανεπόπτου* («надзирающего за всем»), термин, который в данном контексте мало осмыслен. Мёрбеке переводит: «Omniquaque ab uno», и на этом основании Тейлор предлагает конъектуру: *παντελῶς τοῦ ἑνός*, которой мы и следуем.

[4] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 4, p. 34.2–8.

[5] Халдейский термин ἄνθος («цвет», «цветок») часто использовался Проклом в его построениях. Ср.: «Комментарий к „Тимею"», I, p. 419.9; III, p. 118.26; «Комментарий к „Кратилу"», 47.15 и далее; «Платоновская теология», I.3 p.15.3 и далее.

[6] Саффрей и Вестеринк («Платоновская теология», III, p. lxii) читают здесь *ἑνώσεως* вместо фигурирующего в греческом тексте и мало осмысленного *γενέσεως*.

[7] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 120; 134; Платоновская теология, I, 14, p. 2–3.

[8] Данный образ (сравнение божественной — как противоположности умной — сущности ума с опьяневшим от нектара Поросом из платоновского мифа о рождении Эрота от Пороса и Пении в «Пире») принадлежит Плотину. См.: «Эннеады», VI, 7.35. Ср. также: *Прокл.* Платоновская теология, I, 14, p. 67.2–5; Наст. соч., 1080.10–11.

[9] Речь идет о пифагорейцах. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, V, 39, p. 143.13–17; *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 274.10–12 Ruelle.

[10] См., например: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 150–159.

[11] *Χθόνια ψυχή*, как можно предположить на основании свидетельства Фотия (Библиотека, 242.253а4–20), — халдейский образ. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», II, p. 168.28; p. 269.20 (= μερικὴ ψυχή, «частная душа»).

[12] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 135–140; Платоновская теология, III, 1–7.

[13] В рукописной традиции в этом месте стоит слово ἑνοειδής («единовидная»). Кузен правит на νοειδής, и мы следуем его конъектуре.

[14] Имеются в виду все комментаторы диалога «Парменид» начиная с Амелия. Детальное обсуждение данного пассажа Саффреем и Вестеринком см. в книге: *Прокл.* Платоновская теология, I, p. lxxv–lxxxix.

[15] В схолии к данному месту указано, что здесь имеется в виду Амелий. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I, p. lxxx.

[16] Схолиаст полагает, что данное мнение принадлежит Порфирию. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I, p. lxxxi–lxxxii. Саффрей и Вестеринк отмечают здесь, что данный пассаж свидетельствует о том, что перу Порфирия принадлежал комментарий к «Пармениду»; возможно, частью его был анонимный комментарий к этому диалогу. См. обсуждение этого вопроса в книге: *Hadot P.* Porphyre et Victorinus, I, p. 102–143; II, p. 59–113.

[17] Согласно схолии, речь здесь идет о Ямвлихе. По поводу того вопроса, принадлежало ли последнему учение о генадах см.: *Dillon J. M.* Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads (возражение Диллону со стороны Саффрея и Вестеринка см. в книге: *Proclus.* Théologie Platonicienne, t. I, p. xxvi ff).

[18] Саффрей и Вестеринк указывают на наличие в данном месте лакуны и предлагают предположительное ее восполнение (см.: *Proclus.* Théologie Platonicienne, t. III, p. xix, n. 2). Основанием для ее индикации оказывается то, что в противном случае получается, будто вторая гипотеза, по мнению Ямвлиха, как и у Порфирия, посвящена умопостигаемому, хотя в действительности (как мы увидим чуть ниже) он считает, что речь в ней идет об уме.

[19] Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 247.15–16 Ruelle, где данное учение прямо приписывается Ямвлиху (= *Ямвлих.* Комментарий к «Пармениду», фр. 12 Dillon).

[20] Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 286.19–21 Ruelle (= *Ямвлих.* Комментарий к «Пармениду», фр. 14 Dillon).

[21] Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 286.19–21 Ruelle.

[22] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II,1, p. 4.10–12. Слова «полностью исчезла бы» (ἄρδην ἀφανιζόμενην) оказываются своего рода техническим оборотом, широко используемым в подобных контекстах неоплатониками. См., например: *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 162.29–30; *Прокл.* Платоновская теология, I, 16, p. 80.2.

[23] По поводу идентификации данной фигуры см.: *Saffrey H. D.* Le «Philosophe de Rhodes»: est-il Théodore d' Asine, где доказывается: нет серьезных оснований сомневаться, что «философ с Родоса» — это Феодор Асинский.

[24] Вслед за Диллоном читаем μετά вместо μέν.

[25] Эти слова отсутствуют в греческом тексте, но имеются в латинском переводе.

[26] Имеется в виду Плутарх Афинский, учитель Сириана, учителя Прокла.

[27] *Συμπληρωτικαί*, т. е. входящими в состав материала, из которого образуется некий объект.

[28] Прокл, очевидно, называет Гестией (ἑστία) Афинскую школу, точнее, круг учеников Сириана, имея в виду, конечно же, Гестию из диалога Платона «Федр» (247a1–2). Точно так же он поступает и в ряде других своих сочинений. См., например: *Прокл.* Платоновская теология, I, 7, p. 31.10; Комментарий к I книге «Начал» Евклида, 29.4. Ср.: *Евсевий.* Приуготовление к евангелию, XV, 6.3.2.

[29] Т. е. для Афинской школы неоплатонизма; имеется в виду Сириан, первым формально описавший доктрину школы.

[30] Т. е. «Халдейские оракулы».

[31] Это — один из базовых принципов метафизики Прокла. См.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 28.

[32] Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, I, 11, p. 49.17 и далее.

[33] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 57. Согласно воззрениям Афинской школы, чем выше стоит некая причина, тем дальше по шкале эманации распространяется ее влияние. Поэтому первое (единое) оказывается причиной всего — вплоть до последнего (материи), второе же (божественное единое сущее, генады богов) — до предпоследнего (т. е. до материальных эйдосов).

[34] Скорее всего, здесь имеется в виду Ориген Платоник. Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, II, 4, где в связи с подобным же учением прямо говорится о нем (= фр. 7 Weber), а также замечание Саффрея и Вестеринка («Платоновская теология», II, p. x–xii). Прокл еще вернется к критике взглядов Оригена ниже (книга VII, 64k.1–16).

[35] Речь идет о Ямвлихе. Ср.: Наст. соч., 1054.37 и далее. Данный пассаж *Диллон* рассматривает как свидетельство в пользу своей гипотезы о том, что у Ямвлиха уже имелась теория генад. См.: *Прокл*. Платоновская теология, III, p. xxvi и далее. Заметим, что слово «уважаемый» (αἰδοῖος) в античной литературе встречается довольно редко, оно представляет собой восходящий к Гомеру образец «возвышенного» стиля. Прокл называет «уважаемым» человеком также Феодора Асинского («Комментарий к „Государству"», II, p. 110.17) и Патерия с его учениками (Там же, II, p. 134.9–10), а Дамаский — самого Прокла («Жизнь Исидора», фр. 129, 129а).

[36] См.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 114.

[37] Ср.: *Дамаский*. О первых началах, I.43, p. 86.3 Ruelle. Дамаский утверждает, что Ямвлих считал *второе* единое «не сопоставимым с триадой» (ἀσύντακτον πρὸς τὴν τριάδα), а первое — «полностью неизреченным» (πάντῃ ἄρρητος). Не исключено, что он цитирует комментарий Ямвлиха к «Халдейским оракулам», не дошедший до нас.

[38] Фигурирующий в тексте актив меняем на пассив, поскольку утверждение, что *генада* участвует в собственном для нее множестве, явно противоречит неоплатоническим воззрениям. Диллон в своем переводе следует буквальному чтению текста.

[39] Ссылка на принадлежавший перу Ямвлиха трактат «Платоновская теология». Видимо, в этом сочинении философ подчеркивает абсолютную трансцендентность единого, утверждая, что оно отличается от первого из «трех царей» II письма Платона. Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, II, p. lv–lvi.

[40] Базовый принцип метафизики Прокла. Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 21. В «Комментарии к „Тимею"» философ возводит его к учению Ямвлиха (II, p. 240.6–7 = фр. 54 Dillon).

[41] Здесь, видимо, критике подвергаются воззрения Порфирия (ср.: *Hadot P.* Porphyre et Victorinus, I, p. 258–259), хотя, если сравнить данный пассаж с рассуждениями Прокла в «Платоновской теологии» (II, 4, p. 31), можно было бы прийти к выводу, что философ приписывал подобное мнение Оригену Платонику.

[42] Здесь, очевидно, речь идет о Ямвлихе, который первым предложил концепцию единого души. Ср.: *Гермий*. Комментарий к «Федру», 150.24 и далее Couvreur (= *Ямвлих*. Комментарий к «Федру», фр. 6 Dillon).

[43] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 11. Образ души, кружащейся в хороводной пляске вокруг единого, часто используемый Проклом (см., например: Наст. соч., 1080.18; «Платоновская теология», IV, 5, p. 21.2), принадлежит Плотину (см.: «Эннеады», VI, 6.9.8.44; ср.: I, 8.2.24).

[44] Прокл, цитируя текст диалога Платона «Софист» (258b1–2) в этом и в других местах (см., например: Наст. соч., 999.34–36; 1012.11–13; 1076.8–10; 1184.37–39), всегда добавляет слова οὐ *παρ᾽* ἔλαττον (τὸ μὴ ὂν τοῦ ὄντος), которые в дошедших до нас рукописях основателя Академии отсутствуют. Очевидно, Прокл либо изучал Платона по рукописям, принадлежавшим к какой-то неизвестной нам традиции, либо прибегает к своего рода «ложному» цитированию в целях подтверждения своих построений.

[45] Апофатические суждения оказываются лучше катафатических только тогда, когда они описывают первое единое. Платон прибегает к ним также при рассмотрении материи, и в этом случае катафасис, разумеется, стоит выше апофасиса. См. по этому поводу: *Дамаский.* О первых началах, I, 8, p. 16.15 и далее Ruelle.

[46] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 10, p. 62.5–18.

[47] Ср.: *Дамаский.* О первых началах, 13, I, p. 24.10 и далее Ruelle.

[48] Имеются в виду диалог Платона «Софист» и его главный герой — «элейский гость», приписывающий Пармениду учение о едином сущем, а не о едином как таковом.

[49] Имеется в виду Плотин. См.: Наст. соч., 1047.21–22 и примечание к этому месту.

[50] Концепция, согласно которой ум постигает единое не при посредстве знания, а в непосредственном восприятии, интуитивно, словно опьянев от божественного нектара, восходит к Плотину. См.: «Эннеады», VI, 7.35.19–28. Прокл неоднократно обращается к ней в своих сочинениях (см., например: «Платоновская теология», I, 14, p. 67.1–2; Наст. соч., 58k.15.

[51] Текст в данном месте испорчен. Кузен дополняет его: καὶ τοῦτο *παντελῶς* ἀμέτοχον ὂν τὸ μὴ *[ἑνός] μετέχον ἀνυπόστατόν ἐστιν*. Мёрбеке признается, что он данный пассаж просто не понимает. Мы переводим по смыслу.

[52] Очевидно, имеются в виду мыслители среднего платонизма, точная идентификация которых затруднительна.

[53] К таким мыслителям может быть отнесен Альбин, который утверждал: «И сообщал о десяти категориях в „Пармениде" и в других диалогах» (Καὶ μὴν *τὰς δέκα κατηγορίας ἐν τε τῷ* Παρμενίδῃ *καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξε*, «Учебник платоновской философии», 6.10.1–2).

[54] Пять «величайших родов» платоновского «Софиста» понимал как категории умопостигаемого мира Плотин (см.: «Эннеады», VI, 2), который тем не менее не указывал прямо, чтó именно они отрицаются в применении к единому в первой гипотезе «Парменида». Вероятно, такая «модернизация» его воззрений принадлежит его ученику Амелию.

[55] Под монадой в данном случае понимается число один. Поэтому таких комментаторов можно идентифицировать как неопифагорейских мыслителей, например Модерата или Никомаха Герасского, хотя идейно к ним примыкает и Ямвлих.

[56] Ср. обсуждение данной триады в «Платоновской теологии» (III, 20, p. 67–73).

[57] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 3, p. 24.8–9.

[58] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, IV, 12.

[59] *«Палинодия»* («покаянная песнь») — поэма, принадлежащая перу сицилийского поэта Стесихора (ок. 600 г. до н. э.). Последний написал две поэмы, посвященные Елене Троянской. В одной («Елена») он описывает героиню как распущенную, неблагодарную, заносчивую, неверную и коварную, а в другой («Палинодия») снимает с Елены все упреки и обвинения. Поэтому под «Палинодией» Прокл здесь подразумевает, скорее всего, саму вторую речь Сократа из диалога «Федр», которая предваряется цитатой из «Палинодии» Стесихора. Диллон полагает, что под комментарием к «Палинодии» философ здесь понимает главу из «Платоновской теологии», где разбирается теология «Федра» (IV, 12). С нашей точки зрения, философ, скорее, имеет в виду свой комментарий к диалогу Платона «Федр» (или, по крайней мере, конспект бесед с Сирианом, посвященных этому диалогу).

[60] Очевидно, Прокл имеет в виду каких-то комментаторов эпохи среднего платонизма, идентифицировать которых точнее не представляется возможным.

[61] При допущении того, что предшествующая школа комментаторов оказывается среднеплатонической, здесь имеется в виду Порфирий. Различение «единого многого», «единого *и* многого» и «многого и единого» восходит к Плотину. См.: «Эннеады», V, 1.8.

[62] Очевидно, Прокл имеет здесь в виду Ямвлиха, которого он обычно (см., например: «Комментарий к „Тимею"», I, p. 156.31) называет «говорящим в состоянии божественной одержимости» (ἐνθεαστικῶς), в то время как взгляды Порфирия в аналогичных контекстах характеризует как ἐποπτικώτερον, «в высшей мере подобающие эпоптам» (см., например: «Комментарий к „Тимею"», I, p. 204.26). Представление об «умопостигаемых монадах» вполне корреспондируется с учением Ямвлиха о «монадах эйдосов», располагающихся на уровне первого, или чистого, ума (который и будет умопостигаемым среди умного); Ямвлиху это представление прямо приписывает Дамаский (см.: «Комментарий к „Филебу"», 105 = *Ямвлих.* Комментарий к «Филебу», фр. 4 Dillon).

[63] Речь идет о «Халдейских оракулах», в которых различные устроения сущего описываются при помощи триад (см., например, фр. 22). Однако фрагмента, в котором речь шла бы конкретно о трех триадах *умопостигаемого,* до нас не дошло. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, III, 20–22.

[64] Здесь может иметься в виду Порфирий, который, как сообщает Дамаский («О первых началах», 43, I, p. 86 Ruelle), приравнивал первое начало всех вещей к Отцу умопостигаемой триады, однако, возможно, Прокл намекает и на Оригена Платоника.

[65] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 21; 125.

[66] В не дошедшей до нас части комментария. Прокл приводит фрагменты своих рассуждений из нее в «Платоновской теологии» (II, 12).

[67] Т. е. возвращаясь к апории, которая была выдвинута в 1095.2 и далее.

[68] Объектом критики Прокла в данном случае является Ориген Платоник. Саффрей и Вестеринк показывают это во введении ко II тому «Платоновской теологии» (p. x и далее). Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 4.

[69] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II,8, p. 55.20–57.3.

[70] Ἐξισάζειν. Прокл, очевидно, считает данное слово техническим термином логики, хотя оно и не встречается в дошедших до нас древних эллинских логических сочинениях, принадлежащих перу перипатетиков и стоиков. Впервые в письменной традиции, известной нам, это слово для описания эквивалентных высказываний использовал Асклепий в схолии к «Метафизике» (381.31), а также сам Прокл в «Комментарии к „Государству"» (I, p. 29.28).

[71] В греческом тексте небольшая лакуна, которую мы восполняем по латинскому переводу Мёрбеке.

[72] По поводу концепции «золотой цепи» сущих см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 314.17 и далее, а также книгу VII наст. соч. (48k.24 и далее). Термин σειρά («цепь», «последовательность») вследствие своей идентификации в качестве «халдейского» («Халдейские оракулы», фр. 203) оказывается в философии Афинской школы техническим, мы всегда переводим его как «последовательность». По поводу учения о последовательностях (σειραί) сущих в философии Прокла см.: «Первоосновы теологии», § 21–30.

[73] Ср.: Наст. соч., 696.32–697.8.

[74] Лакуна, по-видимому весьма значительная, поскольку ниже речь идет уже не о соотношении многого и вещей, входящих в его состав, а о частном случае — о целом и частях.

[75] Саффрей читает данную фразу так: ἃς παράγει <ἡνωμέν>ως τὸ ἕν. Получается, что единое порождает последующее *объединенно.* Он обосновывает данную конъектуру, ссылаясь на «Первоосновы теологии» (§ 132). Данное толкование, безусловно, заслуживает внимания, однако мы его не принимаем, поскольку смысл рассуждения Прокла понятен и без подобной конъектуры.

[76] Какие именно комментаторы придерживались данного мнения, неизвестно, однако скорее всего они были неоплатониками.

[77] Принимаем добавленные Тейлором слова ἀμερής ἐστι.

[78] Переводим так слова συμπληρούντων αὐτό. Части в этом смысле слова оказываются элементами определения монады.

[79] Весь данный пассаж (1106.1–1108.19) переведен и подробно проанализирован Адо (Porphyre et Victorinus, I, p. 355–375). Термин νοότης используется Викторином (наряду со словами ὀντότης и ζωότης) в трактате «Против Ария» (IV, 5.33; 539), и потому открытие данного подхода, очевидно, следует приписывать Порфирию. Однако упоминаемые ниже существительные на -ωμα (ἀγάθωμα, κάλλωμα, ἀρέτωμα, ταύτωμα) в греческой литературе до Прокла не зафиксированы.

[80] *Τὸ θεῷ εἶναι.* Различение предмета и бытия предметом восходит к Аристотелю («Метафизика», VIII.6, 1043b2 и далее). Комментаторы, которые придерживались мнения, рассматриваемого Проклом, неизвестны, однако подходящим кандидатом мог бы быть Порфирий, поскольку то же самое различение проводит Марий Викторин в трактате «Против Ария» (I, 33.4–9). См.: *Hadot P.* Porphyre et Victorinus, I, p. 359.

[81] Ср.: *Плотин.* Эннеады, I, 1.2, где по поводу души делается то же самое заявление, основанное на мнении Аристотеля, что и у Прокла.

[82] Если считать, что два предыдущих комментатора, воззрения которых критикует Прокл,— это Амелий и Порфирий, то велика вероятность, что философ имеет в виду Ямвлиха, хотя, разумеется, неопровержимой аргументации

в пользу правильности этого нет. Данной точки зрения, похоже, придерживается и Викторин (см.: «Против Ария», IV, 23.27–34), однако существенно важным его свидетельство не является.

83 Ср.: *Ямвлих*. Комментарий к «Тимею», фр. 88 Dillon.

84 *Δοκιμάζοντες* (причастие в именительном падеже множественного числа). Диллон переводит: «...не прислушиваются к Платону, который одобряет...», — очевидно, внося конъектуру δοκιμάζοντος (родительный падеж единственного числа; поэтому данное причастие является определение к слову Πλάτονος), никак этого не оговаривая. Мы эту конъектуру не принимаем.

85 Имеется в виду II письмо Платона.

86 Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, II, 10, p. 63.13–14.

87 Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, II,7, p. 48.12–14.

88 Диллон, следуя латинскому переводу, меняет это слово на «генада». Мы оставляем чтение Кузена.

89 В не дошедшей до нас части комментария. Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, IV, 35.

90 В тексте Кузена *ἀπειρία*, следуем чтению Диллона.

91 Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, I, 18, p. 85.5.

92 Диллон полагает, что данный комментатор — тот же, о котором речь шла выше (1107.9 и далее), это Ямвлих. Напротив, Адо утверждает, что Прокл оспаривает мнение Порфирия. При первом подходе следующий комментатор, упоминаемый Проклом (οἱ δέ, 1114.20 и далее), должен стоять во времени между Ямвлихом и Сирианом, значит, им может быть только Плутарх Афинский.

93 В интерпретации Диллона речь идет о Плутархе Афинском, и в качестве подтверждения этому мнению приводятся слова Прокла о «приятности» воззрений данного комментатора.

94 Неоплатоническое понимание различий между «тем, ради чего», и «тем, что ради чего-то», восходит к «Горгию» Платона (467d1–e1). См.: *Олимпиодор*. Комментарий к «Горгию», 92.2–18. Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, II, 9, p. 58.5–7; *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», § 217.

95 В издании Кузена ἐξῃρημένην («обособленную»), вслед за Диллоном меняем на ἐξηρτημένην.

96 Т. е. в не дошедшей до нас части комментария, при разборе второй гипотезы диалога «Парменид».

97 Данный подход неявно критиковал еще Плотин (см.: «Эннеады», VI, 9.6), который, по сути, приводил аргументы в пользу второй точки зрения из тех, которые здесь перечисляет Прокл. Поэтому в собственном смысле слова критика этого мнения, как и второго, вероятно, восходит к Порфирию. Первой точки зрения, по всей видимости, придерживались комментаторы, жившие до Плотина. См. анонимный «Комментарий к „Пармениду"» (I, 20 и далее).

98 Комментатор, высказывавший данное мнение, может быть назван совершенно точно — это Порфирий, ибо использует термин ἀπειροδύναμος («беспредельный по силе»), который впервые в дошедшей до нас письменной философской традиции использовал именно ученик Плотина («Сентенции», 37, p. 43.9 Lamberz). Такой идентификации противоречит лишь факт, что Порфирий называл «подлинное сущее» (τὸ ὄντως ὄν) «беспредельным и неописуемым» (ἄπειρον καὶ ἀδιεξίτητον), однако возражение это не слишком существенно, так как подобные определения он давал отнюдь не единому.

[99] Вероятно, здесь имеется в виду Ямвлих.

[100] Вслед за Вестеринком меняем мало осмысленное слово περιδεομένου на περὶ τὸ ὄν. В переводе Мёрбеке здесь небольшая лакуна.

[101] См. обсуждение данного фрагмента в: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 385.17 и далее.

[102] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 92 и примечание Доддса к этому параграфу. Αὐτοαπειρία («беспредельность-в-себе») не будет ни первым началом, ни сущим, она оказывается чем-то промежуточным между ними.

[103] В греческом тексте ἀόριστον, вслед за Диллоном читаем как ἄριστον.

[104] По поводу данного принципа см.: *Аристотель.* Вторая Аналитика, II.19, 100b5 и далее; Никомахова этика, VI.6, 1141a7–8.

[105] В тексте Кузена — κεῖσθαι, вслед за Диллоном читаем как κινεῖσθαι.

[106] Прокл, как и Гермий («Комментарий к „Федру"», 150.23 Couvreur), опускает νῷ («уму»), идущее в известных нам рукописях «Федра» Платона после θεατῇ («видимой»). В рукописях «Комментария к „Пармениду"», использованных Кузеном при издании греческого текста, это слово отсутствует, он добавляет его в квадратных скобках. Такое чтение открывает Проклу широкий простор для рассуждений о том, кто именно является «кормчим души»; в своих интерпретациях он следует Ямвлиху («Комментарий к „Федру"», фр. 6 Dillon), идентифицирующему «кормчего» как единое души. Данное (и подобные) толкование едва ли было бы возможно, если бы в используемом Проклом и Ямвлихом тексте присутствовало слово νῷ. Окончательно запутывает ситуацию факт, что Прокл принимает чтение со словом νῷ в «Платоновской теологии» (IV, 13, p. 43.1 и далее) и в «Комментарии к „Алкивиаду I"» (77).

[107] Содержание данного доказательства из утраченного комментария Прокла к диалогу Платона «Федр» можно восстановить на основании сказанного философом в «Платоновской теологии» (IV, 4–26, и особенно главы 10–16, в которых рассматривается ὑπερουράνιος τόπος), где содержание рассуждений из этого комментария, по всей видимости, воспроизводится весьма точно.

[108] Прокл использует здесь как синоним слова σύμβολον халдейский термин σύνθημα. См.: «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3. Прокл часто прибегает к термину «символ», когда говорит о следах, оставляемых в низшем высшими ипостасями. Нисхождение и эманация высшего может быть описана символически.

[109] *Οὗ ἂν τὸ μέσον ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοιν ἐπίπροσθεν εἴῃ.* В русском издании «Парменида» Платона это место переведено Н. Н. Томасовым, с нашей точки зрения, неадекватно: «То, центр чего не дает видеть оба края». Мы даем свой перевод с учетом толкования Прокла: прямое — это нечто, путь от одного края чего до другого проходит через середину.

[110] В издании Кузена эти слова отсутствуют, восполняем вслед за Диллоном из латинского перевода.

[111] Один из универсальных принципов неоплатонизма: выходя за свои пределы, вещи дифференцируются, а возвращаясь,— объединяются. См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 148; Платоновская теология, VI, 20, p. 93.11–16.

[112] Очевидно, Прокл ссылается на аргумент Сократа о циклическом возобновлении жизни из «Федона». Кузен в своем издании тем не менее читает ἐν Φαίδρῳ и приводит ссылку на диалог «Федр» (247d). Однако последний пассаж, если принять во внимание учение Прокла, никак нельзя признать имеющим какое-либо

отношение к кругообороту вещей в чувственно воспринимаемом мире. Поэтому мы следуем конъектуре Диллона.

[113] Принимаем здесь вслед за Диллоном конъектуру Тейлора, хотя она и не подтверждается переводом Мёрбеке.

Книга седьмая

Книга VII (столбцы 1133–1244 в издании Кузена и страницы 34–76 в издании Клибанского) охватывает комментарий к страницам «Парменида» 138a2 (со слов καὶ μὴν τοιοῦτον γε ὂν οὐδαμοῦ ἂν ἔτι εἴη) – 142a10 (до слов οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ); значит, в данной книге рассмотрен весь остаток первой гипотезы. Только до страницы 141e10 (до слов οὐ φαίνεται) комментарий дошел до нас на греческом языке, конец книги доступен лишь в латинском переводе Гиллиама де Мёрбеке. Итак, в книге VII Прокл рассматривает бо́льшую часть первой гипотезы, в то время как значительную часть книги VI он посвятил общими вводным замечаниям.

Первый раздел представляет собой комментарий к страницам 138a2–b6 «Парменида» и касается отрицания применимости к единому предикатов «бытие в другом» и «бытие в себе». Прокл рассматривает их как характеристику высшего чина умных богов, который выводится здесь за пределы единого. Данный раздел делится на пять лемм. Философ в первую очередь отвечает на то неприятное возражение, что исторический Парменид во фр. 8.29–32 своей поэмы описывает единое как нечто располагающееся «в одном и том же месте», что, казалось бы, противоречит комментируемому тексту. Прокл вновь напоминает нам, что Парменид в своей поэме на самом деле говорит не о едином как таковом, а о едином сущем.

Затем философ переходит к детальному обсуждению значения слова οὐδαμοῦ («нигде»). И душа, и ум в конечном итоге описываются в платонизме как не находящиеся нигде. «Первоосновы теологии» (§ 98) гласят, что всякая причина, обособленная от обусловленного ей, существует сразу повсюду и нигде. Плотин в одном из трактатов «Эннеад» (III, 9.3.1–2) объявляет, что ни одна душа не появляется где-либо и не привходит в какое-либо место, ибо она и ранее не находилась ни в каком месте. В другом трактате (V, 2.2.21) он описывает ум как не находящийся нигде и одновременно располагающийся повсюду. Однако, говорит Прокл, ни душа, ни ум не могут не находятся нигде *в абсолютном смысле,* это свойственно лишь единому:

> И только единое не располагается нигде вообще. Действительно, оно не может находиться не только в следующем за ним, поскольку оно обособлено от всех вещей (заметим, что в последующем не располагается не только единое, но и ум, и душа, начала, стоящие ниже него), но и в самом себе (ибо оно, будучи простым, не способно вместить в себя какое-либо множество), а также в предшествующем ему, так как лучше единого нет ничего. Следовательно, единое не находится нигде в первом, более всего исконном смысле этого слова, а всему остальному ненахождение нигде свойственно во втором, поскольку в каком-то отношении это остальное не располагается нигде, а в каком-то — где-то все-таки находится (1135.40–1136.7).

Обсуждение понятия «нигде» побуждает Прокла далее (1137–1139) к рассмотрению проблемы превосходства «бытия повсюду» над «бытием нигде». Будет ли

первое более совершенным, нежели второе, или же дело обстоит обратным образом? Получается апория: если «бытие повсюду» стоит ниже «бытия нигде», стало быть, коль скоро осуществление промысла в некотором смысле подразумевает его «бытие повсюду», разве не было бы лучше для единого не вершить промысел о последующем? Чтобы правильно ответить на этот вопрос, Прокл выделяет два смысла «бытия повсюду»: *(1)* нахождение в следующем за сущим, располагающимся повсюду (например, мы утверждаем, что промысел повсеместен, основываясь на факте, что его не лишена ни одна из последующих вещей), и *(2)* пребывание во всем, что и предшествует такой сущности, и следует за ней. Философ отмечает также: можно и не найти смысл слова «нигде», который соответствует понятию «повсюду», скажем, если рассматривать сущее, не находящееся нигде, потому что оно присутствует в равной мере во всех вещах. Единое, однако, стоит выше любого сущего, которому свойственно «бытие-в», в каком бы смысле о таком бытии ни говорилось (Прокл воспроизводит список смыслов «бытия-в», который Аристотель приводит в «Физике», IV, 3), и потому не находится *абсолютно* нигде.

Следующая лемма (138а3–7; 1140–1144) в основном посвящена выяснению смысла, который Платон придает слову κύκλῳ («по кругу»). Здесь, как зачастую и в других местах, Прокл описывает воззрения трех комментаторов в порядке приближения их учений к предпочитаемому Проклом; такая последовательность мнений достигает высшей точки в виде концепции его «отца», Сириана. Подобный подход обычно провоцирует идентифицировать двух других комментаторов как Порфирия и Ямвлиха, тем более если учесть, что первый рассматривает данную тему μερικώτερον («скорее в ограниченном смысле», 1140.27), в то время как второй «обращает внимание на действительные предметы (τὰ πράγματα)» и «говорит правильно». Данная оценка воззрений предшественников Проклом весьма напоминает ту, которую философ дает в «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 204.24 и далее), где утверждает, что Порфирий обсуждал вводную часть диалога «скорее в ограниченном смысле» (μερικώτερον) в противоположность Ямвлиху, который рассматривает ее «так, как подобает эпопту» (ἐποπτικώτερον); в другом месте (Там же, I, p. 87.6) Ямвлиха, в отличие от его предшественников, Прокл хвалит за то, что он «больше ориентирован на действительные предметы» (μᾶλλον εἰς τὰ πράγματα; ср.: Там же, III, p. 168.4–5).

Во всяком случае, первый комментатор понимает рассматриваемый пассаж как простое отрицание пребывания единого «в некоем месте». Однако, говорит Прокл, нет ничего примечательного в факте, что единому присуща характеристика, свойственная даже индивидуальным душам. Второй комментатор учитывает, что Платон отрицает применимость к единому предиката «бытие в чем-либо» в *любом* смысле. Но он, похоже, не придает значения возражению, что единое могло бы располагаться во *всех* вещах — наподобие точки, находящейся в линии, хотя она и не охватывается ею по кругу и не соприкасается с ней во многих местах. Впрочем, при попытке провести такую аналогию между единым и точкой, говорит Прокл, положение дел приходится трактовать слишком буквально. В действительности линия охватывает точку, поскольку она содержит все ее характеристики. Затем философ с большим усердием доказывает, что точка не может быть тем же самым, что и единое.

Однако даже эта интерпретация не исчерпывает всего смысла текста Платона. С точки зрения Прокла, этой цели достигает только трактовка Сириана. Последний, как было упомянуто выше, использует слова «ни в другом, ни в самом себе» (οὔτ' ἐν ἄλλῳ οὔτ' ἐν ἑαυτῷ), чтобы сделать совершенно определенный вывод о трансцендентности единого высшему чину интеллектуальных богов, поскольку единому сущему приписывается способность располагаться в самом себе

и в другом во второй гипотезе «Парменида» (145b6 и далее); Прокл полностью приводит рассуждение Сириана (1142.10–1143.34).

Третья лемма (138a7–b2; 1145.1–1147.4) посвящена рассмотрению данного предиката во втором аспекте («ни в самом себе», οὔτ᾽ ἐν ἑαυτῷ). В ходе него Прокл обращается к обсуждению «самогипостазирующегося» (αὐθυπόστατα), строгое определение которого можно найти в «Первоосновах теологии» (§ 40–51). Здесь, имея в виду слово περιέχειν («охватывать»), он говорит:

> Итак, давайте будем считать, что в самом себе располагается все, оказывающееся собственной причиной, то есть самогипостазирующееся. Действительно, нам не следует присоединяться к мнению тех, кто утверждает, будто все появляющееся на свет возникает как результат чего-то другого, выступающего в качестве его причины. Напротив, подобно тому как мы обычно предпосылаем самодвижное инодвижному, точно так же впереди производимого на свет другим необходимо ставить самогипостазирующееся (1145.34–1146.2).

Единое не должно рассматриваться как самогипостазирующееся; таковыми оказываются лишь следующие за ним ипостаси. Значит, оно не будет располагаться в самом себе.

Завершается данная лемма (1146.27–1147.1) достаточно интересной при всей ее запутанности критикой текста. Проклу кажется, что можно было бы правильнее понять значение слов οὐκ ἄλλο ἢ αὐτό, εἴπερ καὶ ἐν ἑαυτῷ εἴη («не что иное, как самое себя, если только оно действительно станет располагаться в себе»), поместив καί, располагающееся после εἴπερ, перед οὐκ (и потому понимать его как «и», а не «даже»). В этом случае мы должны понимать общий смысл комментируемого пассажа несколько иначе: «С другой стороны, если бы бы оно располагалось в самом себе, то также окружало бы самое себя, *и* ничто другое помимо самого себя (оно не окружало бы), ибо находилось бы в пределах самого себя». (Это ясно также и из того, между прочим, что Прокл не учитывает слово ὄν, стоящее перед οὐκ, которое входит в данную лемму.) Действительно, многое было бы проще, если бы мы могли перенести καί на предлагаемое философом место. Второе предложение, которое принадлежит не самому Проклу, а «некоторым авторам», менее надуманно, однако оно требует еще более радикального изменения текста Платона. Речь идет о предположении, что реплика οὐκ ἄλλο ἢ αὐτό, εἴπερ καὶ ἐν ἑαυτῷ принадлежит Аристотелю, тем самым соглашающемуся с доказательством Парменида. Последний тогда продолжает: ἐν τῳ γάρ τι εἶναι («ибо быть в чем-то...»). Все подобные интерпретации вызваны, видимо, плеонастической природой слов οὐκ ἄλλο ἢ αὐτό.

В следующей лемме (138b1–5; 1147.5–1151.34) впервые поднимается проблема самодвижности, оказывающаяся следствием принципа, что одна и та же вещь не может как целое претерпевать воздействие и действовать одним и тем же способом и в одно и то же время; эта проблема касается самодвижности души, ибо ее самодвижность, похоже, подразумевает для одного и того же и движение, и побуждение к движению.

Прокл полагает, что сможет избежать противоречия, если укажет, что душа имеет различные способности, в число которых входят и порождающая (γεννητική), и возвращающая (ἐπιστρεπτική). Объект, подобный душе, не может быть свободным от множественности (1148.35 и далее). «Действительно, он будет появляться на свет как целое, однако таковым он окажется отнюдь не в том же смысле, в каком он является порождающим, ибо, когда речь идет, скажем, о порождающем начале души, на самом деле какая-то одна ее часть порождает,

а другая — рождается». Ни один из приведенных выводов, однако, не будет верным, когда речь идет о едином.

Вслед за этим (1149.26 и далее) философ переходит к критике воззрений платоников, считавших единое самогипостазирующимся (αὐθυπόστατον). Похоже, эта критика направлена против воззрений Плотина, поскольку тот излагает в «Эннеадах» (VI, 8) доктрину «воления» (βούλησις) единого, которое вызывает его самопорождение [1]. По мнению Прокла, самоконституирование любого вида неизбежно приводит к дуализму творца и сотворенного в рамках самогипостазирующего. Однако Плотин — это последний человек, который мог бы отказаться от утверждения о полной простоте единого. Таким образом, спор здесь фактически оказывается чисто терминологическим, во всяком случае со стороны Прокла, не вполне оценивающего всю тонкость аргументации Плотина.

В 1150.22 философ упоминает о другом мыслителе (или мыслителях), который более точен в своей интерпретации воззрений Платона; этот комментатор объявляет, что первый принцип стоит выше как самоконституирования, так и всей причинности и потенции вообще. Манера, в которой Прокл ссылается на него (просто οἱ δέ), позволяет предположить, что он имеет в виду отнюдь не Сириана. Наиболее вероятный кандидат на данную роль — Ямвлих. Именно он при таком допущении и был бы тем, кто первым бросил вызов традиционной доктрине, история которой и в рамках платонизма, и за его пределами подробно прослежена Джоном Виттакером [2]. Подобный вывод хорошо согласуется с фактом, о котором сообщает Дамаский [3],— что Ямвлих постулировал полностью невыразимое (ἄρρητος) единое.

Таким образом, самогипостазирующееся не будет ни высшим, ни низшим на шкале сущего (1151.10 и далее.). Ниже него располагаются объекты, которые создают какие-то вещи, однако сами при этом созданы другими, выше же — те, которые создают иные предметы, но так или иначе стоят выше самотворения.

Итак, весь рассмотренный раздел (138a2–b7) в целом, согласно учению Сириана, утверждает трансцендентность единого по отношению к высшему чину умных богов. Следующий (138b8–139b3) посвящен доказательству, что единое не может ни покоиться, ни двигаться. Прокл вслед за Сирианом понимает его как отрицание применимости к единому предикатов второго умного, животворящего, чина (ζῳογόνος τάξις, 1153.26), характеристиками которого и являются движение и покой. Комментарий делится на восемь лемм.

В первой лемме (1154.3–1155.11) Прокл задается вопросом, почему движение и покой обсуждаются перед тождественностью и инаковостью (упоминаемым в 139b–e). Философ видит причину в том, что первая пара предикатов выражает субстанциальные качества сущих в большей мере, нежели вторая. В диалоге «Софист», отмечает он, Платон также упоминает соответствующие предметы в данном порядке.

На втором этапе (1155.15 и далее) Прокл обращается к классификации типов движения, причем как физического, так и духовного. В «Законах» (X, 893b и далее), говорит он, Платон делит движение на десять видов, так как в этом диалоге он занимается скорее философией природы; напротив, для целей «Парменида» достаточно выделить два его вида, которые упоминаются и в «Теэтете» (181d). Это — изменение (ἀλλοίωσις) и пространственное перемещение (φορά); последнее может в свою очередь быть разделено на перемещение по кругу и по прямой.

---

[1] См.: «Эннеады», VI, 8.13.50 и далее.

[2] См.: The Historical Background of Proclus' Doctrine of the Αὐθυπόστατα.

[3] См.: *Дамаский.* О первых началах, I, 86.3 и далее Ruelle.

Всеми этими движениями могут обладать не только тела, но и души, и даже ум [1]. Души переключают свое внимание с одного эйдоса на другой, что оказывается своего рода *перемещением* из одного места в другое; того, они испытывают некое воздействие, вступая в контакт с эйдосами, и в этом случае происходит их *изменение*. Даже ум меняется, когда он созерцает умопостигаемое, и, кроме того, он совершает своего рода циклическое интеллектуальное движение вокруг этого умопостигаемого как некоего центра. Таким образом, лишь единое свободно не только от физических, но и от всех перечисленных духовных движений.

Кое-кто, похоже, считает, что Платон не упоминает здесь о самодвижности, поскольку единое не свободно от нее (1158.17 и далее). Прокл отвергает этот подход как абсурдный. О мыслителях, принадлежащих к подобной школе, он уже упоминал выше (1150.2 и далее). Как было отмечено, едва ли можно допустить, чтобы такое предположение сделал неоплатоник; оно более подходит испытавшему влияние стоицизма мыслителю среднего платонизма.

Затем (1159.1 и далее) Прокл проводит весьма кропотливое рассмотрение того, что единое не может подвергнуться изменению, не превратившись в результате во множество и потому не перестав быть самим собой, тогда как душа и ум в результате изменения не разрушаются. Что же касается перемещения, то еще менее вероятно, что единое могло бы быть вовлечено в него, однако мы вновь сталкиваемся с детальным доказательством данного тезиса (1160.10 и далее). Показывается, что при условии неспособности единого к перемещению вообще ему не может быть свойственно движение ни по кругу, ни по прямой (1162.16 и далее; 1164.24 и далее).

Ниже следует критика мнений тех, кто мог бы попытаться приписать единому движение какого-либо вида (1167.10 и далее). «Давайте теперь,— говорит он,— кратко ответим на возникающие у этих людей вопросы. Итак, они утверждают, что первое, разумеется, должно воздействовать на последующее, ибо оно дарует всем вещам единство и оказывается причиной любого единичного эйдоса, выступающего среди сущих в качестве предмета участия. Стало быть, что́ препятствует назвать такое его воздействие движением?»

Прокл отвечает: нельзя помещать энергию перед сущностью, как и относить атрибут «энергия» к первому принципу вообще. Здесь, похоже, он неявно критикует доктрину Аристотеля, представленную в «Метафизике» (XII.7, 1072b26–8), но, возможно, имеет в виду более близкого по времени автора, скажем Плотина, который в «Эннеадах» (VI.8) высказывает предположение, что единое может оказаться энергией без сущности. Наличие энергии у единого повлекло бы за собой также необходимость присутствия в нем и способности (силы, δύναμις), и в результате получилась бы, что единому соответствует триада «сущность—сила—энергия» (οὐσία—δύναμις—ἐνέργεια), а значит, в нем присутствует множество. Потому единому не свойственны энергия и движение. Возможно, Прокл не уделил бы столь пристального внимания данному вопросу, если бы в его время он все еще не представлял собой животрепещущую проблему, хотя идентифицировать автора данной концепции среди его непосредственных предшественников (если не считать Плотина) и невозможно.

Во всяком случае, рассмотрение данного вопроса приводит Прокла к необходимости выяснить, почему единое оказывается причиной всего остального, если оно не обладает энергией (1167.36 и далее). «Благодаря своему бытию единым»

---

[1] Подробное обсуждение понятия «духовное движение» у Прокла см. в работе: *Gersh S.* Kinesis Akinetos: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus.

(τῷ εἶναι ἕν) — таков ответ. Точно так же душа и ум даруют жизнь и существование следующему за ними при посредстве собственных сущностей. В 1169.4 и далее Прокл фактически обращается за помощью к Аристотелю, предполагая, что тот представил свой первый принцип как всего лишь целевую причину, чтобы не быть вынужденным приписать ему наличие энергии.

Заключительная лемма данного раздела (1169.12–1172.26) посвящена обсуждению доказательства тезиса о невозможности для единого пребывать в состоянии покоя: находясь в покое, оно должно было бы располагаться в чем-либо (в чем именно — Платон не говорит, однако мы должны дополнить это «что-либо» словами «состояние» или «положение», хотя данное место можно интерпретировать и как указание на что-то, содержащее единое). В этой связи Прокл указывает (1169.33–35) на интересное замечание своего неизвестного предшественника: поскольку единое не пребывает в покое, сущее находится в движении, а раз единое не движется, значит, сущее покоится. Его идея состоит в том, что единое должно предвосхищать оба состояния, поскольку оно превосходит их. Таким образом, все разговоры о «спокойствии», «тишине» или «покое» единого должны пониматься лишь как поэтические образы.

После обсуждения данного раздела «Парменида» Прокл переходит к рассмотрению секции 139b3–e6 (1172.31–1191.9), которую Сириан идентифицировал как описание превосходства единого над третьим, или демиургическим, чином умного царства. Данный чин характеризуют предикаты «тождественность» и «инаковость», и положительный эквивалент рассуждения о них можно найти во второй гипотезе, на страницах 146a8–147b8. Прокл вновь делит свой комментарий на восемь лемм.

Философ начинает с апории, связанной с местом пяти «величайших родов» «Софиста» в иерархии сущих. Он опять последовательно упоминает трех комментаторов, и правильнее всех понимает данный вопрос третий (Сириан), первые два, вероятно, Порфирий и Ямвлих. В случае принятия такого допущения получается: Порфирий считал, что «величайшие роды» в той или иной форме соответствуют *каждому* уровню сущего. Такая точка зрения вполне естественна для него, поскольку он соотносил свой высший принцип с первым чином умопостигаемого мира[1]. По мнению Порфирия, нет определенного генадического царства. Напротив, Ямвлих постулирует его существование, а также упоминает о множестве существующих в нем объектов, и потому он стремится ограничить местоположение «величайших родов» уровнем ума и даже, возможно, в пределах данного устроения поместить их ниже высшего умопостигаемого чина и соотнести с умом. Наконец, Сириан, с тем чтобы разрешить имеющееся противоречие, прибегает к характерному для него «исчерпывающему» решению (1174.21 и далее).

После этого (1175.30 и далее) Прокл еще раз обосновывает свою точку зрения, согласно которой Платон дает отрицательные определения единому в следующем порядке: по отношению к нему самому; по отношению к нему самому и к другому; по отношению только к другому.

Далее (1177.27–1179.21) философ анализирует четыре теоремы Платона, касающиеся соотношения тождественности и инаковости с единым, в свою очередь располагая их, как он говорит, в порядке увеличения их трудности: *(1)* единое не является иным самому себе; *(2)* единое не является иным другому; *(3)* единое не тождественно самому себе; *(4)* единое не тождественно другому. Следующие шесть лемм посвящены именно этим теоремам.

---

[1] См.: *Дамаский.* О первых началах, I, 86.8 и далее Ruelle.

В ходе их обсуждения формулируется ряд апорий, однако сама манера их введения («Кто-нибудь *может, пожалуй,* сказать...») подчеркивает, что они не имеют отношения к апориям, фактически уже сформулированным предыдущими комментаторами. Наиболее существенная из них — рассматриваемая в двух местах (1184.9 и далее; 1190.4 и далее) с некоторыми различиями в формулировке: *(1)* Как может единое быть трансцендентным всем вещам, если оно не является им иным? и *(2)* Будет ли другое единому не иным ему? Уж инаковость-то всему остальному, на первый взгляд, должна быть свойственно единому.

Нет, отвечает Прокл. Трансцендентность единого не должна расцениваться как его «отличие» или «инаковость», так как всегда последняя подразумевает некоторую соотнесенность предмета, которому она свойственна, с другим. В случае же единого все, что мы имеем,— это его «невыразимое превосходство» (ἄφραστος ὑπεροχή; 1184.19, 1190.37), которое не подразумевает каких-либо его отношений с тем, что следует за ним. Что же касается следующего за единым, то оно действительно «опустилось на уровень ниже» (ὑφιέναι), но его нисхождение не обязательно подразумевает инаковость (1190.19 и далее).

Хотя Прокл здесь, похоже, словно играет, предаваясь своего рода семантическому маневрированию, мы тем не менее должны признать, что перед ним стоит трудная экзегетическая проблема описания статуса «невзаимной инаковости» между единым и всеми его «потомками». Автор анонимного «Комментария к „Пармениду"» (вероятно, хотя не с полной уверенностью, им был Порфирий) приводит точную формулировку данной проблемы (фр. III), сравнивая наше представление об «отличии» единого от всего остального с нашим восприятием солнечного затмения, когда фактически Солнце никак не помрачается, а, напротив, Земля попадает в тень Луны, или с ощущениями пассажиров на идущем вдоль берега судне, будто перемещается суша, в то время как на самом деле движутся они. Интересно, что для описания полного превосходства единого анонимный автор использует формулу, подобную Прокловой,— «несоизмеримое превосходство» (ἀσύμβλητος ὑπεροχή, фр. III.7).

Следующий раздел (139e7–140b5; 1191.13–1201.21) посвящен отрицанию подобия и неподобия единого самому себе и другому. Данные предикаты Сириан рассматривал как ссылку на «уподобляющий» (ἀφομοιωτική) чин богов в сверхкосмическом царстве, роль которого состоит в соединении низших чинов богов с умными, и прежде всего с демиургической монадой, от которой уподобляющие боги непосредственно зависят. Данный раздел делится на четыре леммы, и порядок их изложения близок к тому, который использовался в предшествующем разделе, где рассматривались тождественность и инаковость.

Прокл, как и при рассмотрении тождественности и инаковости, исследует четыре теоремы: *(1)* единое не подобно самому себе; *(2)* единое не неподобно самому себе; *(3)* единое не подобно другому; *(4)* единое не неподобно другому. Философ вновь возвращается к критике предположения, что Платон следует порядку аристотелевских категорий (1192.1 и далее). Подобие, естественно, следует за тождественностью, потому что одно предполагает другое; подобным является такое нечто, которое обладает тождественностью как своим свойством (*πάθος* 1195.31). Единому же не присущи какие-либо свойства, поэтому оно не может быть подобным чему-либо, даже если мы легко можем найти другие вещи, похожие на него. Прокл мягко упрекает Плотина (1199.3 и далее), именующего ум образом единого [1], однако ниже (1200.22 и далее) сам высказывает предположение, что можно было бы с должными оговорками так его и назвать. «И, стало

---

[1] См.: «Эннеады», V, 1.7.1.

быть,— утверждает философ,— если бы ты рассуждал о подобии всех вещей единому, то ты отнюдь не имел бы в виду, что они подобны ему в смысле подобия, рассматриваемого сейчас, напротив, речь шла бы лишь о единстве, распространяющемся от единого на все сущие, и о естественном стремлении всех вещей к единому» (1199.16 и далее).

Следующий раздел (140b6–d8), посвященный отрицанию равенства и неравенства единого самому себе и другому, оказывается для Сириана и Прокла проблемным. Во второй гипотезе присутствует рассуждение, посвященное соприкосновению и несоприкосновению единого с собой и с другим (148d5–149d7). Эту характеристику Сириан относил к промежуточному чину богов, оказывающихся отчасти сверхкосмическими, а отчасти — внутрикосмическими; он именует их ἀπόλυτοι («свободные боги»). Однако в первой гипотезе данные предикаты Платон опускает (или добавляет во второй) по неясным причинам. Прокл обещает объяснять, почему это имеет место «позже» (1202.9–10), возможно в комментарии к соответствующему пассажу из второй гипотезы [1]. Пропустив этот чин, мы, следуя схеме Сириана, должны перейти к внутрикосмическим богам — надлунным и подлунным, которые получают характеристику в согласии с различными аспектами понятий равенства и неравенства.

Комментарий к данному разделу простирается от 1201.25 до 1212.4 и разделен на пять лемм. Помимо доказательства, что предикаты «равенство» и «неравенство» логически следуют за понятиями «тождественность» и «инаковость», Прокл сосредоточивает внимание в основном на понятиях «мера» и «соизмеримость», поскольку о мере упоминает в комментируемом пассаже Платон. Сначала, обращает внимание философ (1206.1 и далее), Платон дает определения равному, неравному и несоизмеримому в манере, подобной принятой в геометрии. Затем Прокл разбирает положение, что единое не равно ни самому себе, ни другому (1206.36–1208.2); данный тезис вытекает из нетождественности единого чему-либо. Потом доказывается, что единое не будет неравным ни самому себе, ни другому (1208.11–1210.23), и аргументация здесь основывается на том, что любая вещь, будучи неравной, должна содержать множество мер или частей, а единое таковых не имеет. В данной связи возникает следующая апория: хотя единое не имеет мер, оно само могло бы мыслиться как являющееся собственной мерой; тогда оно будет содержать *одну* меру. Однако в этом случае оно оказалось бы равным самому себе и потому не было бы просто единым. Следовательно, единое не может ни само быть мерой, ни иметь какую-либо меру.

Такой вывод, однако, приводит к возникновению других трудностей. Действительно, Платон в «Законах» (IV, 716c) утверждает, что божественное есть мера всех вещей. Однако разве может единое, потустороннее любому пределу, границе и единству, быть такой мерой (1210.1 и далее)? Прокл отвечает, что оно может быть мерой только как объект стремления для всех вещей, но не в качестве чего-то, рядоположного любой из них; как таковое, оно не будет и неравным вещам, ибо оно не сопоставимо с ними.

Следующий раздел посвящен комментарию к страницам 140e1–141d6 «Парменида», где показывается, что единое не будет ни старше, ни моложе, ни равно по возрасту ни самому себе, ни чему-либо еще; он занимает столбцы 1212.9–1233.19 и включает девять лемм. Данный раздел, очевидно, посвящен царству

---

[1] Согласно Дамаскию («Комментарий к „Пармениду"», 356, p. 215.24–216.1 Ruelle), Прокл давал там такое объяснение: Платон фактически уже рассмотрел этот вопрос, когда отрицал применимость к единому предикатов «бытие в самом себе» и «бытие в другом».

времени; стало быть, в нем рассматриваются внутрикосмические боги и мировая душа, которой свойственно бытие во времени.

Доказательство трансцендентности единого времени вовлекает Прокла в довольно интересное доксографическое обсуждение. После отклонения воззрений ранних философов, полагавших, будто все вещи, включая бога, располагаются во времени (1213.17 и далее), философ переходит к рассмотрению вопроса, какое именно время имеет здесь в виду Платон. Мы находим описание мнений пяти мыслителей (1214.24–1219.9); последний из них, несомненно, Сириан, и потому третий и четвертый со значительной долей вероятности могут быть идентифицированы как Порфирий и Ямвлих. Есть некоторые подтверждающие свидетельства в пользу этого мнения и у других авторов. Какие именно мыслители имеются в виду под первыми двумя, менее очевидно, но одним из них, по крайней мере, может быть Плотин.

Рассуждения о трансцендентности единого времени, как мы его обычно понимаем, не могли бы иметь большого смысла, ибо выше такого времени стоит даже ум (1215.29 и далее). Единое должно быть трансцендентно даже вечности. Данного мнения придерживались комментаторы второй и третьей школ (комментаторы первой группы не усматривали никакой проблемы вообще). Прокл критикует третьего комментатора (Порфирия?) за соотнесение единого со «своевременностью», или с «надлежащим моментом» (καιρός); к данному выводу тот приходит под влиянием пифагорейского учения, а также на основании ряда платоновских пассажей («Филеб», 66а, «Политик», 284е и «Законы», IV, 709b). Прокл отвергает этот подход, и его главное возражение — что комментаторы, придерживающиеся подобных взглядов, не объясняют, как время может включать в себя вечность.

Четвертый комментатор (Ямвлих?) объявляет, что под понятием «время» здесь понимается причина интеллектуального чина (1216.37 и далее). Сам Прокл утверждает, что не понимает смысла, который тот вкладывает в эти слова, однако, если мы рассмотрим их фоне известной доктрины Ямвлиха о времени [1], то увидим, что такая причина соответствует «первому и безучастному времени» (πρῶτος καὶ ἀμέθεκτος χρόνος), которое на самом деле оказывается монадой времени в физическом мире или на уровне души. Конечно, данный подход весьма любопытен, и Прокл на самом деле понимает его очень хорошо, так как обсуждает его во всех деталях в «Комментарии к „Тимею"» (III, р. 30.30 и далее). Здесь, однако, он пренебрегает им и следует решению своего учителя Сириана, которое фактически мало отличается от приведенного. Он также, похоже, в значительной степени принимает интерпретацию комментатора, понимающего предикаты «моложе», «старше» и «равно по возрасту» как указание на превосходство, подчиненное положение и сущностное равенство.

Следующие три леммы (1219.16–1225.22) включают доказательства трех отрицательных определений, относящихся к единому: *(1)* оно не будет равно по возрасту самому себе или другому; *(2)* оно не будет ни старше, ни моложе самого себя или другого; *(3)* оно не участвует во времени вообще. В связи с последним тезисом вновь возникает ряд проблем, а первая — та, почему Платон не упомянул о трансцендентности единого вечности (1224.2 и далее). Прокл предполагает, что отрицание пребывания единого в покое подразумевает и отвержение его участия в вечности. Затем философ возвращается к вопросу, почему единое не могло бы быть самим временем, поскольку именно так первое начало и называ-

---

[1] Тексты, касающиеся этого вопроса, собраны С. Самбурским и С. Пинесом в книге «The Concept of Time in Late Neoplatonism».

ет Орфей; и пифагорейцы — мы это видели — называют его «своевременностью» (1224.29 и далее). Орфическое понимание вопроса представляет проблему для Прокла, но он декларирует, что слово «время» в понимании Орфея оказывается просто символическим обозначением порождающей силы.

В связи с леммой 141a7–b3, комментируемой в столбцах 1225.30–1228.18, можно было бы задать следующий вопрос: не прибегает ли Платон, как полагали некоторые комментаторы, к своего рода софизму, когда высказывает тезис, что становящееся старше самого себя должно также делаться моложе себя. Прокл рассматривает две попытки дать ответ на этот вопрос и окончательное решение, принадлежащее Сириану. Гипотетически авторами первых двух ответов являются Порфирий и Ямвлих, однако в пользу такой идентификации нет каких-либо дополнительных свидетельств. Решение Сириана состоит в том, что мы имеем дело с душами, которым свойственна циклическая, а не линейная жизнь, так что, по мере того как они становятся старше, они оказываются и моложе, ибо для них конец жизни будет также ее началом — хороший пример творческой интерпретации текста Платона Сирианом в целях подтверждения своей сложной метафизической схемы.

Последние три леммы подводят итог сказанному и не требуют специального рассмотрения.

Следующий раздел (141d7–e7; 1233.28–1239.21) разделен на две леммы. Три части времени, связь которых с единым здесь отрицается (прошлое, настоящее и будущее), Сириан соотносит с сущими, зависящими от божественной души, т. е. согласно триадическому делению, впервые проведенному Ямвлихом в трактате «О египетских мистериях» (I, 3),— с демонами, героями и чистыми душами. Прокл отмечает, что Платон также прибегает к триадическому делению времени в «Государстве» (X, 617c), где он описывает трех Мойр, распределивших между собой прошлое, настоящее и будущее. Однако предположение, говорит философ (1235.4 и далее), что соответствующие объекты действуют в какое-то одно время, а не во всех его частях, неверно. Скорее, мы должны утверждать, что трансцендентному времени присущи три силы: совершенствующая (τελεσιουργός), описываемая как прошлое, связующая (συνεκτική), представленная как настоящее, и выявляющая (ἐκφαντορική), выражаемая как будущее, и соответствующие сущие распределили между собой именно эти силы. Общая схема, заявляет философ, включает три триады умопостигаемого царства (1237.3 и далее): первая содержит сущее, вечность и первое вечное, связанные с сущностью, с силой и с энергией соответственно; две другие могут быть определены подобным же образом. Прокл прямо говорит о принадлежности данной теории сил времени Сириану в «Комментарии к „Тимею"» (III, p. 38.12 и далее), и на этом основании мы можем понять, до какой степени философ обязан в данном вопросе своему учителю.

Вторая лемма (1238.24 и далее) посвящена доказательству положения, что единое не участвует ни в одном моменте времени и потому стоит выше любого душевного чина.

Зайдя столь далеко вниз по шкале сущего и достигнув обожествляющейся сущности (ἡ ἐκθεουμένη οὐσία, 1239.27), Платон, говорят Прокл и Сириан, теперь возвращается к высшему, к монаде умопостигаемого мира, и отрицает применимость к единому предиката «бытие» вообще. Такому отрицанию посвящен пассаж из «Парменида», 141e7–142a1, комментарий к которому занимает столбцы 1239.27–1242.33 по изданию Кузена и страницы 34k.1–42k.29 по изданию Клибанского. Греческий текст заканчивается практически на полуслове, и окончание рассуждения Прокла известно только из латинского перевода Мёрбеке. Данный раздел включает две леммы.

В первой (1241.15 и далее.) Прокл поднимает вопрос, почему Платон не начал свои апофатические построения с предиката «бытие» и переходит к отрицанию применимости данного предиката к единому только сейчас. Философ дает следующий ответ: отрицание бытия единого в самом начале гипотезы привело бы к немедленному завершению диалектического процесса, который после этого оказался бы попросту лишен какого-либо смысла. По этой причине Платон и начинает с утверждения, что единое не является многим; до достижения заключительной стадии рассуждения он волен использовать слово «есть». Небытие единого, таким образом, становится очевидным постепенно, по мере отрицания применимости к нему всех других предикатов.

Прокл также видит метафизическую необходимость в построении апофатических определений в приведенном порядке:

> Тем самым Платон воспроизводит круг, который проходит вся сущность, выходящая за пределы единого и возвращающаяся к нему. Он описывает выход за свои пределы при помощи понятия «многое» (а ведь множественность как раз и полагает начало выходу сущего за свои пределы, всегда совершающемуся так, что это сущее разворачивается во множество), а возвращение к единому — при посредстве предиката «единое сущее»... Стало быть, с чего еще <Платон> должен был бы начать рассмотрение выхода сущих за пределы единого, если не с чина, описывающегося при посредстве предиката «многое»? И с чего еще он мог бы начать описание их возвращения к нему, если не с единого сущего? (34k.6 и далее).

Эта схема, подчеркивает Прокл, согласуется с учением теологов (Гесиода и Орфея), которые начинают свои построения с описания рождения богов, а кульминацией их делают рассказ о браках Зевса и других богов.

Прокл начинает вторую лемму (34k.30 и далее) с выявления различий между двумя смыслами слова «единое»: первое единое трансцендентно, а второе сопряжено с бытием. Мы, разумеется, в данном разделе имеем дело с первым единым, которому не может быть приписан предикат «есть». Такой вывод заставляет философа возобновить критику, с одной стороны, утверждения Ямвлиха, что первая гипотеза посвящена в том числе и «богам» (эта критика основана на том, что все божественные генады сочетаются с бытием, самому единому же такое сочетание не свойственно), и с другой — учения Оригена Платоника, что предметом первой гипотезы является нечто внеипостасное. Здесь Прокл, по сути, повторяет сказанное в начале книги VI (1054.37 и далее; 1065.1 и далее соответственно).

Вслед за этим Прокл предпринимает весьма трудоемкое доказательство тезиса, что единое и сущее не могут сочетаться, ибо единое должно идти впереди сущего и быть его причиной (36k.32–38k.27). Хотя этот тезис оказывается вполне доказуемым, мы тем не менее сталкиваемся с проблемой, касающейся необходимости существования и такого единого, в котором сущее участвует. Следовательно, мы должны постулировать единое сущее, или «единое, которое существует», являющееся предметом второй гипотезы.

В этой связи Прокл ссылается на один пассаж из сочинений Спевсиппа (40k.1–5), который может вызвать у нас недумение. Подозрителен уже тот факт, что философ сообщает его имя, хотя по ходу комментария он, как правило, не называет авторов обсуждаемых им концепций. Он один раз прямо говорит о мнении Ксенократа (888.36), когда ссылается на принадлежащее тому определение эйдоса, и всегда готов цитировать Зенона и Парменида, называя их по именам; то же касается и других «древних» авторов (Орфея и «Халдейских

оракулов»). Значит, вывод о том, что он *никогда* не называет своих идейных предшественников, не вполне корректен; однако он верен в отношении позднейших мыслителей. Конечно, упоминание имени Спевсиппа может быть связано с тем, что Прокл не имел в своем распоряжении сочинений племянника Платона и заимствовал ссылку на него у какого-то другого автора (Ямвлиха, Порфирия или даже Никомаха Герасского), но, пожалуй, нет никакой причины сомневаться относительно точности цитаты.

Более серьезные трудности возникают в связи с рассматриваемым Спевсиппом предметом. На чтó именно он ссылается? Очевидно, Прокл как-то связывает неопределенную диаду, о которой говорит Спевсипп, с единым второй гипотезы. Единое и сущее, рассматриваемые там, похоже, играют одну и ту же роль в создании всех вещей, и единое сущее может рассматриваться как пара, составленная из «единого» и «бытия». Однако мы не должны думать, что Спевсипп комментирует «Парменида» Платона или как-то ссылается на него (хотя такая ссылка, пожалуй, и не может быть исключена). Клибанский в своих примечаниях (р. 86) высказывает предположение, что данный фрагмент взят из трактата Спевсиппа «О пифагорейских числах» (из которого мы имеем длинное извлечение, касающееся декады, дошедшее до нас в трактате Ямвлиха «Богоизреченная арифметика» [1]), и это — вполне разумная гипотеза. Именно Прокл (или, возможно, какой-то его предшественник) поэтому связывает данный пассаж с предметом второй гипотезы. Спевсипп упомянут здесь потому, что он изолирует первый принцип, единое, или монаду, которая стоит выше сущего, и сама по себе, отдельно, как начало рассматриваться не может. Это последнее заявление (в латинском переводе Мёрбеке — et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt <sc. Pythagorei>) Клибанский переводит обратно на греческий язык как: καὶ ἀπὸ τῆς κατ᾽ ἀρχὴν ἕξεως αὐτὸ ἠλευθήρωσαν. Данный перевод вызывает еще бóльшие затруднения. Не следует соглашаться с Тараном [2] в том пункте, что он противоречит доказательству Аристотеля в «Метафизике» (1092a14–15, фр. 43 Tarán). Смысл обсуждаемого заявления Спевсиппа состоит в попытке показать: единое, взятое в своей обособленности, никогда не могло бы создать ничего, и даже после возникновения неопределенной диады именно последняя, а вовсе не единое как таковое, исполняет роль творческого принципа. Впрочем, дальнейшее обсуждение этого интересного вопроса здесь неуместно. Достаточно обратить внимание на убежденность Прокла в возможности почерпнуть из учения Спевсиппа дополнительные свидетельства в пользу отличия единого как такового от единого сущего.

Далее, из утверждения, что единое стоит выше любого знания, даже свойственного душе или уму, вытекает следующая апория (42k.12 и далее): чтó именно Платон называет здесь «верой» (соответствующая фраза из «Парменида» звучит так: «Если мы должны доверять этому рассуждению» — εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν). Прокл предполагает, что вера должна пониматься в этом месте в халдейском, а не в обычном платоническом смысле (в платонизме вера, как правило, отождествлялась с мнением, стоящим ниже знания, которое возникало в душе в результате суммирования чувственных восприятий). Впрочем, он испытывает некоторые сомнения в правильности такого решения. Может быть, Платон имеет в виду лишь неспособность разума полностью постигнуть природу единого. Независимо от того, сколь близко низшее подходит к его постижению, между ним и единым всегда остается непреодолимая пропасть.

---

[1] 82.10–85.23 De Falco = *Спевсипп*, фр. 28 Tarán.

[2] Speusippus of Athens // Phil. Ant., XXXIX. Leiden, 1981. P. 352–356.

Следующая лемма (142a1–2) ставит точку: ничто не может как-либо соотноситься с единым, ибо ему не свойственно бытие вообще, в то время как любые соотношения могут возникать только между сущими. Внимание Прокла привлекает (44k.13 и далее) плеонастическое словосочетание «этому несуществующему» (τούτῳ μὴ ὄντι), которое предоставляет ему повод еще раз провести грань между различными степенями небытия, а также экстатически, в духе Плотина, описать стремление души к единому; интересно что здесь, по-видимому, все же содержится своего рода критика Плотина (такое решение предлагает Клибанский):

> Таким образом, не-сущее и потустороннее вере бывают двух видов, и это совершенно правильно. В самом деле, душа испытывает родовую му́ку при виде безграничности и неопределимости никоим образом не-сущего. Ей трудно его понять, и она счастлива, когда пребывает в неведении относительно него, поскольку опасается вступить в область беспредельности и неизмеримости. Однако она испытывает тягу к непостижимому и высшему, к самому единому и движется к нему, тоскуя по его природе, она кружит вокруг него, желая постигнуть его, и со всей страстью стремится соединиться с ним, достигнуть максимально возможного единства с ним и освободиться от всей собственной множественности, дабы обрести совершенное единство (44k.32 и далее).

Плотин же в «Эннеадах» описывает приближение души к единому следующим образом:

> Чем ближе подходит душа к безвидному, тем более она теряет способность охватить его, поскольку ничто не ограничивает его и не запечатлевает печатью многообразия; оно ускользает, и она пугается того, что ничего не будет иметь. Потому-то в этих обстоятельствах она страдает и часто с охотой ищет облегчение, отступая от всей этой неопределенности к чувственно воспринимаемому, и там она опирается на твердое основание, подобно тому как взгляд, испытывающий усталость при рассмотрении малого, с удовольствием отвлекается на большое (VI, 9.3.4 и далее).

Прокл фактически «подправляет» Плотина, формулируя различие между ужасом души перед небытием, свойственным материи, и ее тоской по единому. Однако сам он, похоже, слаб в мистических интуициях, более того, можно вообще усомниться, что он был подлинным мистиком. Плотин, испытавший мистический опыт, знал, о чем он говорил, и подтверждение тому мы можем найти во всей восточной и западной мистической традиции[1]. Созерцание недифференцированного — бытия, небытия или того, что служит целью медитации вообще — изначально сопровождается чувством ужаса, до тех пор пока мист не познакомится с подлинным *ощущением* этого недифференцированного. Прокл явно восстает против такого подхода, чувствуя, что обращение к единому всегда должно быть радостным опытом; а ведь танец мотыльков вокруг пламени — это не просто радостный опыт.

Следующая лемма (142a2–3) посвящена рассмотрению форм описания и знания, не применимых к единому. Прокл обращает внимание на то, что в применении к нему отвергаются два способа описания («имя», ὄνομα, и «слово»,

---

[1] См., например: *Underhill E.* The Dark Night of the Soul // Mysticism. London, 1910. Part II. Ch. 9.

λόγος) и три вида знания («научное знание», ἐπιστήμη, «ощущение», αἴσθεσις, и мнение, δόξα). Результатом оказывается весьма пространное исследование различных уровней знания. Затем Прокл излагает учение об именах (в основном следуя «Кратилу»).

Философ начинает (48k.11) со ссылки на известный пассаж из VII письма Платона (341c–d), в котором упоминается «свет, внезапно зажигающийся в душе». Хотя Платон явно имеет в виду озарение при рассмотрении некоей философской проблемы, являющееся результатом диалектического процесса, Прокл понимает его слова как ссылку на наше интуитивное предчувствие единого, поскольку отождествляет «свет в душе» с «единым души».

В ходе обсуждения чувственного восприятия (48k.20 и далее) Прокл упоминает об интересном понятии «божественное ощущение», т. е. о чем-то, аналогичном дару чувственного восприятия в демиурге и в богах умного царства, при посредстве которого они предчувствуют бытие вещей в космосе. Вывод о существовании такого «ощущения», своего рода умного архетипа чувственного восприятия нашего мира, может быть сделан в результате рассмотрения того, как именно боги познают мир (проблема, поставленная в «Пармениде», 134d). Конечно, данная концепция как-то связана с предположением, что «божественное ощущение» соответствует второму коню, влекущему колесницы божественных душ, из мифа из «Федра», причем в качестве доказательства философ здесь ссылается на «Халдейские оракулы» (фр. 8):

νῷ μὲν κατέχειν τὰ νοητά,
αἴσθησιν δ' ἐπάγειν κόσμοις [1].

Словосочетание δημιουργικὴ αἴσθησις («демиургическое ощущение», предположительный греческий оригинал фигурирующих у Мёрбеке слов *conditivus sensus*), похоже, нигде больше у Прокла не встречается.

Вслед за этим (50k.1–22) Прокл рассматривает мнение и знание (прежде всего научное) и описывает «последовательности» того и другого, двигаясь снизу вверх: он начинает с наших, человеческих, мнения и знания и заканчивает демиургическими. Философ констатирует, что единое непостижимо при посредстве мнения и знания любого вида.

Далее следует (50k.23–25) вызывающий затруднения пассаж, в котором, по-видимому, присутствует лакуна неизвестной длины, по окончании которой Прокл, оказывается, уже обсуждает имена. Последние, как и язык в целом, должны рассматриваться на божественном и на человеческом уровнях; как известно, таково учение Платона, представленное в «Кратиле» (400d и далее), в «Федре» (255c и далее) и в «Тимее» (36c и далее). Однако даже божественный язык не способен описать единое, поскольку, как говорит Прокл (52k.9–10), любое имя, которое может быть должным образом высказано, чтобы быть надлежащим по своей природе, должно соответствовать тому, чему оно дается, и оказываться словесным образом объекта. Данный вывод вынуждает философа сослаться на вычурную трактовку, принадлежащую Феодору Асинскому (упоминаемую им и в «Комментарии к „Тимею"», II, p. 274.10 и далее): буквы, из которых составляется имя «единое» (ἕν), включая густое придыхание, соответствуют сущности не самого первого принципа, а всего того, что появляется от него (52k.10–21).

Почему же мы называем первое начало единым и что мы имеем в виду, когда используем этот термин? Прокл предлагает следующее решение (54k.4 и далее):

---

[1] Дословный перевод: «Умом же объемлет умопостигаемое, а ощущение обращает на космос». Ср.: *Dillon J. M.* The Concept of Two Intellects: A Footnote to the History of Platonism.

произнося это имя, мы фактически выражаем свое понимание единства, которое находится в нас самих.

> Почему мы называем первое начало единым, когда оно не может носить какого-либо имени вообще? Самым правильным был бы следующий ответ. Первое не есть то единое, которое мы называем таковым в собственном смысле этого слова, напротив, когда мы используем имя «единое», мы ссылаемся тем самым на единство, свойственное нам самим (54k.11–14).

Мы называем этот элемент в нас «единое», поскольку он и есть единство, защищающее и сохраняющее нас, и потому оказывающееся самым ценным моментом не только в нас, людях, но и во всем сотворенном (56k.1 и далее). Даже множество должно участвовать в некоем единстве, чтобы не раствориться в бесконечности. Таким образом, мы именуем первое начало, как мы его себе представляем, «единое», потому что к единству стремится все без какого-либо исключения.

Единое и благо есть одно и то же (56k.34 и далее), ибо мы не можем определить, чтó из них идет впереди, и выявить их различия; ни то, ни другое не может быть должным образом познано. Даже если Сократ в «Государстве» (VII, 540a) и говорит о познаваемости блага, он все равно квалифицирует ее как «обращение света (αὐγή) души к нему» — и Прокл понимает «свет души» как еще одну ссылку на «единое души».

Философ заканчивает лемму (58k.25 и далее), цитируя не вошедший в собрание де Пляса фрагмент из «Халдейских оракулов», посвященный единому души. Есть некоторые сомнения, относящиеся к точной форме цитаты,— пунктуация Клибанского в одном месте явно неправильна, и тем не менее здесь мы имеем полезное дополнение к имеющемуся в нашем распоряжении корпусу фрагментов, хотя бы в данном фрагменте и не имелось в виду в точности того, что Прокл стремится в нем увидеть. Ссылка на Адада, которую можно обнаружить также у Макробия («Сатурналии», I, 23.17), вероятно, восходит к Порфирию.

Предпоследняя лемма (142a4–6) просто подкрепляет предыдущую, поскольку в ней Платон, по сути, лишь приводит список глаголов, которые, безусловно, соответствуют обсуждавшимся выше существительным. Тем не менее Прокл пользуется представившейся возможностью, чтобы привести здесь пассаж из VII письма Платона (342a–344a), где последний рассматривает возможность логического или вербального описания подлинных сущих, дабы подчеркнуть: если имена и определения не могут передать сущность даже умопостигаемых объектов, то уж сущность-то единого ни одно имя или определение описать тем более не в состоянии (62k.9–14). Единственное оправдание, которое он может найти для очевидной тавтологичности этого рассуждения,— что в нем подчеркивается соответствие непостижимости единого его собственной природе, поскольку оно отнюдь не является следствием слабости пытающихся его постигнуть.

Прокл стремится, однако, подчеркнуть, что слова «и не познается» (οὐδὲ γιγνώσκεται) здесь относятся только к рациональному (научному) знанию, которое не исключает сверхъестественного *cognitio indivinata* (предположительно — «боговдохновенное знание», ἐνθεαστικὴ γνῶσις), возникающего, когда единое нашей души обращается к постижению самого единого (62k.21–28).

Заключительная лемма (142a6–8), на первый взгляд, допускает только отрицательный вывод из всей первой гипотезы: «Возможно ли, чтобы дело обстояло так с единым? — Мне кажется, нет». Данный вывод, похоже, и служил для Оригена Платоника свидетельством того, что первой гипотезе не соответствует какой-либо действительный предмет. Поэтому Прокл еще раз возвращается к критике его взглядов. Для самого Прокла очевидно, что Платон в диалоге

«Парменид» должен был где-то рассмотреть сверхсущностное единое. Его обсуждение, разумеется, нельзя относить ко второй гипотезе, и оно должно быть рассмотрено в первой. Конечно, Ориген не верит в наличие сверхсущностного единого вообще, и потому аргументация Прокла никак не могла бы поколебать его убежденности в собственной правоте.

Затем (64k.25 и далее) Прокл рассматривает воззрения комментаторов, признающих, что предмет первой гипотезы — единое, однако выказывающих обеспокоенность по поводу ее заключительного вывода. Мы вновь сталкиваемся с упоминанием трех авторов, последним среди которых оказывается Сириан, и на этом основании снова можно было бы предположить, что предыдущие два — Порфирий и Ямвлих. Конечно, противопоставление в 68k.15–16 тех, кто изучает «последовательность рассуждений» (λογογραφικὴ ἀκολουθία), и тех, кто занимается «рассмотрением действительных предметов» (ἡ τῶν πραγμάτων θεωρία), выдержано вполне в духе сказанного Проклом в «Комментарии к „Тимею"», где философ рассматривает как раз противоречия между воззрениями Порфирия и Ямвлиха. Скорее всего дело именно так и обстоит. В любом случае первый упоминаемый философом комментатор стремится представить обсуждаемый пассаж не как заключительный вывод из всей первой гипотезы, а как начальную фразу второй. Подобное предположение и впрямь не лишено смысла, поскольку при допущении такого чтения мы не подвергнемся опасности столкнуться с какими-либо текстуальными или смысловыми скачками, однако Прокл, хотя он и относится к такому подходу с уважением, не считает, что его автор находится на верном пути.

Лучше, полагает он (66k.25 и далее), придерживаться подхода, при котором данный пассаж оказывается выводом из всего рассуждения: «Стало быть, обсуждаемое общее отрицание описывает выход всех вещей вместе взятых за пределы единого и появление всех частных сущих разом; эти сущие уже были рассмотрены по отдельности в том порядке, в каком они выходят за пределы единого» (68k.11–13).

Такой подход верен, но нуждается в дальнейшем развитии. Как раз уточнить его и пытается Сириан (68k.16 и далее). Прокл предваряет описание подхода напоминанием о различных смыслах, которые отрицание имеет на низших уровнях действительности, с тем чтобы проиллюстрировать вывод, что ни один из них не имеет отношения к единому:

> Напротив, апофатические определения, дающиеся единому, на самом деле никак его не описывают. Ведь к нему не может быть применен ни один предикат — ни в плане участия, ни в смысле лишенности. Наоборот, поскольку мы уже пришли к выводу, что даже имя «единое» лишь указывает на него в наших собственных представлениях и не имеет отношения к самому единому, мы должны констатировать, что и апофатика фигурирует лишь в наших представлениях, и ни один отрицательный логический вывод, сделанный выше, не имеет отношения к самому единому: оно вследствие своей простоты стоит выше любого противопоставления и всякого отрицания (70k.5–10).

Прокл уже говорил об этом выше, в общем введении в первую гипотезу в книге VI (1076.35 и далее), когда рассматривал соответствие отрицаний первой причине. Этот пассаж показывает (если, конечно, в данном случае нужно какое-либо доказательство), что описанное учение принадлежит Сириану. Прокл продолжает (70k.19 и далее) свое рассмотрение, высказывая несколько иную точку зрения: он указывает, что единое не может быть подлинным субъектом какого-либо

суждения, хотя бы и отрицательного; между тем Платон по ходу первой гипотезы постоянно такие суждения выносит. Поэтому заключительное их отрицание вполне обосновано.

Третий способ решения данной проблемы, к которому философ переходит в 72k.23 и далее (попутно подвергнув критике Аристотеля за то, что, пытаясь отыскать первую причину, он не идет дальше ума), состоит вот в какой интерпретации слов Платона, что подобные выводы в применении к единому нельзя считать возможными (δυνατόν): они выражают истину, заключающуюся в необладании единым силой (δύναμις), направленной на порождение всех вещей; и таково еще одно апофатическое определение: единое располагается выше даже такой силы.

Заключительное рассуждение, вытекающее из данной проблемы (74k.3 и далее) посвящено пригодности используемой здесь Парменидом процедуры, для того чтобы оказать душе помощь в мистическом восхождении к единому. Душа должна оставить в стороне свой разум и мышление и отказаться даже от диалектического метода, который привел ее к порогу единого, с тем чтобы сделать решающий шаг к единению с ним. Этот шаг совершается в молчании; вот что говорит Прокл в последнем предложении известной нам части публикуемого комментария: «И, наконец, наступает молчание, которое <Платон> понимает как завершающую стадию созерцания единого».

[1] Прокл добавляет в своей цитате из «Парменида» перед словом εἴη наречие ἔτι, которого нет в известных нам рукописях Платона; более того, он даже ссылается на него ниже, в строке 27, как на дополнительное свидетельство в пользу перехода в рассуждении к другому чину сущих. Вероятно, такое обстоятельство не является случайным; скорее можно предположить, что в распоряжении философа была неизвестная нам рукопись Платона.

[2] В отличие от Симпликия (Комментарий к «Физике», 9.146.5), который читает последнюю строчку данного фрагмента из поэмы Парменида так: «Никак не положено сущему быть бесконечным» (οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι), Прокл придерживается следующего чтения: τούνεκεν οὐκ ἀτέλευτον τοῖον, εἰ θέμις εἰπεῖν. Диллон не считает последнее удовлетворительным (видимо, по той причине, что данная строка не укладывается в гекзаметр, которым написано сочинение Парменида), однако мы в своем переводе передаем текст, присутствующий в греческом оригинале публикуемого комментария (т. е. в издании Кузена).

[3] Очевидно, в ходе рассмотрения второй гипотезы в утраченной части комментария. См. по поводу самогипостазирующегося: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 40–51; *Дамаский.* О первых началах, 78, I, p. 173.20 и далее Ruelle.

[4] Кузен указывает на наличие здесь лакуны, с чем не согласен Диллон, следующий в своем переводе транскрипции Мёрбеке.

[5] Здесь Прокл неявно ссылается на Κρόνος ἀγκυλομήτης (ἀγκυλομήτης, «хитроумный»,— эпитет, традиционно приписываемый Крону; см., например: *Гомер.* Илиада, IV.59; *Гесиод.* Теогония, 18 и т. д.). Крон соответствует высшему чину умных богов. См.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 66.25–27; Платоновская теология, V, 5.

[6] Поскольку данный комментатор оказывается вторым в последовательности трех, самым достоверным из которых является Сириан (1142.10 и далее), и так как Прокл одобряет его внимание к действительным предметам, соблазнительно идентифицировать его как Ямвлиха. Тем не менее строгих доказательств в пользу

такой идентификации нет; можно лишь отметить подобный описанному Проклом подход Ямвлиха (в его «Комментарии к „Категориям"») к рассмотрению различных смыслов предлога «в» (ἐν) у Аристотеля, о котором говорит Симпликий («Комментарии к „Категориям"», 46.14–21).

[7] Имеется в виду следующее: точка есть нульмерный объект, линия же — одномерный.

[8] Речь идет о Сириане.

[9] Детальное обсуждение данного вопроса см. в статье: *Whittaker J.* The Historical background of Proclos' Doctrine of the *Αὐθυπόστατα*. Детально Прокл описывает причины, по которым единое не является самогипостазирующимся, в «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 232.11 и далее). Кого он здесь критикует, неясно. Плотин утверждает, что единое «гипостазировало самое себя» (ὑποστήσας ἑαυτόν, «Эннеады», VI, 8.13.57), однако он никогда не говорит о самопроизвольном его возникновении.

[10] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 41. Следует отметить, что бытие в другом в «Первоосновах теологии», похоже, всегда означает бытие в чем-то низшем, в то время как здесь речь идет о бытии в высшем. См.: Наст. соч., 1136.29 и далее, где этот вопрос обсуждается подробно.

[11] Прокл провел подобное доказательство в «Первоосновах теологии» (§ 17). По-видимому, на это сочинение он здесь и ссылается; значит, публикуемый комментарий был написан позже «Первооснов теологии».

[12] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, p. 204.21 и далее, где, комментируя пассаж из «Тимея», посвященный частям души (35b), философ утверждает, что диада ассоциируется с ее «порождающими силами» (γεννητικαὶ δυνάμεις), а триада — с «возвращающими» (ἐπιστρεπτικαί).

[13] Принимаем здесь дополнение Вестеринка.

[14] Возможно, речь идет о Плотине, поскольку как раз ему принадлежит подобное учение (см.: «Эннеады», VI, 8). Впрочем, критикуемые авторы считают бытие (или сверхбытие) единого результатом некоего самопроизвольного действия, в то время как Плотин рассматривает это бытие как результат свободной воли (βούλησις) единого.

[15] Едва ли подобных воззрений могли придерживаться неоплатоники. Скорее всего имеются в виду стоики, которых за соответствующие взгляды критиковал Плотин (см.: «Эннеады», III, 1.2.17 и далее).

[16] Вероятно, речь идет о Ямвлихе, поскольку, как обычно, вслед за его взглядами излагается учение Сириана.

[17] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 9, p. 58.11–59.4.

[18] *Κρυφίως* («таинственно») — халдейский термин. См.: «Халдейские оракулы», фр. 198). Ср.: Наст. соч., 1026.5 и далее. «Таинственное устроение» (Κρύφιος διάκοσμος) — это модель космоса в уме демиурга (ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 430.6; II, p. 70.7), эквивалентная «первородному яйцу» (πρωτογενὲς ᾠόν) орфиков.

[19] *Αὐτογόνως*. Данный термин использовался в неоплатонизме в двух контекстах. В одном случае при его посредстве, как и здесь, описывалось возникающее самопроизвольно, самогипостазирующееся, а в другом — обладающее собственной порождающей силой, направляемой им в первую очередь на самое

себя, а затем — на последующее, производимое им на свет. См. по этому поводу: *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 142.17; 187.6–9. См. также: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, р. 277.10; р. 372.8–9 и т. д.

[20] *Μόνιμος ἐνέργεια* — несколько раз встречающийся у Прокла оксюморон (см., например: «Платоновская теология», VI, 6, р. 29; «Комментарий к Алкивиаду I», р. 208.3–4). Энергия, т. е. действие, разумеется, подразумевает отсутствие покоя, однако, поскольку деятельность ума неусыпна и неизменна, философ и сравнивает ее с покоем.

[21] У Симпликия («Комментарий к „Физике"», 9.145.4 = *Парменид,* фр. 8.4) мы встречаем слово ἀτέλεστον, в то время как здесь у Прокла — ἀγένητον, повидимому, позаимствованное из предыдущей строки (*Парменид,* фр. 8.3). Как и выше, в переводе мы следуем чтению Прокла.

[22] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, р. 68.23 и далее.

[23] Говоря на теологическом языке, это Рея. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 81.2 и далее, где цитируются «Халдейские оракулы» (фр. 56).

[24] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 112.

[25] Платон в «Федре», разумеется, говорит о *сверхнебесном месте.* Что же касается *умопостигаемого места,* то о нем речь идет в «Государстве» (VI, 508c1; 509d2; VII, 517b5), хотя суть сказанного в последнем диалоге никак не вписывается в данное построение Прокла. Поэтому мы оставляем ссылку Кузена на диалог «Федр».

[26] *Ὁ πολύυμνητος νοῦς* — примечательный оборот, который Прокл неоднократно использует. Ср.: Наст. соч., 1080.13; «Комментарий к „Тимею"», I, р. 191.17. Данный оборот является вариантом другого, принадлежащего Сириану (см.: «Комментарий к „Метафизике"», 25.4; 90.32) и также часто встречающегося в сочинениях Прокла: «досточтимый ум» (πολυτίμνητος νοῦς; см.: «Комментарий к „Алкивиаду I"», 247.7; Наст. соч., 1053.14). Значение данных оборотов не вполне ясно, вероятно, оно связано с прославлением ума в орфических или халдейских теологиях.

[27] Представление о «хороводной пляске» (χορεία) ума с некоторой натяжкой (достаточно небольшой, впрочем, если учесть свойственную неоплатоникам тягу к аллегоризации) можно возвести к «Законам» Платона, где говорится: «... и всякая хороводная пляска происходит в согласии с их умом» (καὶ πᾶσαν χορείαν συστήσασθαι κατὰ τὸν αὐτῶν νοῦν) (802c3–4). Плотин упоминает о «кружении» (διέξοδος) ума («Эннеады», III, 8.9.33), в то время как Порфирий прямо отрицает его в «Сентенциях» (44). Отметим, что античные философы любили ссылаться на «хороводную пляску ума» (χόρος νοῦ) при попытках как-то «этимологизировать» слово «время» (χρόνος).

[28] Вместо бессмысленного ἄλλη греческих рукописей (и издания Кузена) читаем вслед за Диллоном ἀλλ' ἤ.

[29] *Ἐπινέχεται* — поэтический термин, который Прокл иногда использует. См., например: «Комментарий к „Кратилу"», р. 111.18 (ἐπινηχόμενον πάσῃ τῇ ζωῇ). Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 138.6–7 Ruelle (ἐν ᾧ ἐπινήχεται ὁ πατήρ).

[30] Воспроизводим вставку Вестеринка, поскольку текст в том виде, в каком он есть, мало осмыслен.

[31] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, р. 147.23–154.26, где обсуждается пассаж из «Тимея», в котором описывается создание демиургом души (35a). Философ относит «сущность, делающуюся разделенной по телам» (ἡ αὖ περὶ τὰ

σώματα γιγνομένη μεριστὴ <οὐσία>), не к материальному миру, а к душе, считая эту сущность одним из ее аспектов (или компонентов).

[32] Меняем конъектуру Кузена (εἰδῶν) на Вестеринкову (ὄντων).

[33] Аллюзия на диалог Платона «Федр» (246d6 и далее), где описывается восхождение душ вслед за богами к сверхнебесному месту (то есть поступательное движение, в котором велик элемент перемещения по прямой) и последующее их кругообращение, когда они стоят на небесном хребте. В последнем случае отождествление Проклом круговращения душ вместе с небесным сводом и кругового движения Платона не вполне законно, ибо души как целые в данном случае, разумеется, свое местоположение меняют. Однако суть используемого первым образа очевидна — душам в каком-то смысле свойственно пространственное перемещение; отметим, что с этим охотно согласился бы Аристотель, однако по несколько иным причинам: потому что душа в его понимании является энтелехией тела и потому перемещается вместе с последним.

[34] В неоплатонической традиции Аристотелю, как правило, давался эпитет «демонический» (δαιμόνιος, смысл данного эпитета близок к русскому «гениальный», точнее, русский эпитет «гениальный» является калькой с латинского перевода греческого прилагательного «демонический»), который в рамках теологической интерпретации, принятой в Афинской школе, словно связывал его с демоническим чином. Напротив, Платон и Ямвлих именовались «божественными» (θεῖος), Порфирий (как позднее и сам Прокл) — «философом» (φιλόσοφος), а Амелий — «благородным» (γενναῖος).

[35] Идентификация этого комментатора вызывает затруднения. Можно лишь с достаточной долей уверенности предположить, что он является неоплатоником, более того, принадлежит к Афинской школе, так как соглашается, что апофатические определения порождают катафатические, а свойства, имеющиеся у сущего, возникают у него потому, что они отсутствуют у единого. Заметим в этой связи, что в данном месте присутствует неявная критика воззрений Плотина, который полагал, будто ни движение, ни покой *свойствами* не являются, так как, по мнению Платона, они входят в число «величайших родов» сущего (см., например: «Эннеады», VI, 2.15.13).

[36] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 11, p. 65.2. С умным морским спокойствием, очевидно, соотносится единое сущее.

[37] Прокл именует мистической гаванью, в которой находит свое упокоение ум (или, согласно «Платоновской теологии», I, 25, p. 111.25, все сущие), умопостигаемую жизнь, подобно тому как сам ум (точнее, жизнь в согласии с умом) является безопасной гаванью, в которой находят приют души. Ср.: Наст. соч., 1015.41; 1025.32–34).

[38] Т. е. об умопостигаемом уме. Прокл связывает все данные символы («умное морское спокойствие», νοερὰ γαλήνη, «мистическая гавань», μυστικὸς ὅρμος, «отеческое молчание», πατρικὴ σιγή) с чинами сущих, располагающимися ниже единого. Источник их — «Халдейские оракулы» (с которыми философ, очевидно, отождествляет здесь «мудрецов»); они часто используются Проклом. См.: *Прокл.* Платоновская теология, IV, 9, p. 30, примеч. 1; 13, p. 43, примеч. 3 (по изданию Саффрея и Вестеринка).

[39] Рассматриваемый пассаж из «Парменида» (139b2–3) оказывается чуть видоизмененным повторением исходной посылки (138b6–7). См.: Наст. соч., 1151.39 и далее.

[40] *Ὑπεραπόφασις* — технический термин стоической логики. См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учении и изречениях знаменитых философов = SVF, II, 204. Данный термин обычно использовался при описании двойных отрицаний (например: «Сейчас не стоит не день»). В применении к единому такие «сверхотрицания» могут быть сформулированы так: «Единое не есть не покоящееся»; «Единое не есть не тождественное». Для стоиков двойное отрицание было эквивалентом утверждения, однако для неоплатоников дело обстоит совсем не так: сверхотрицание в их понимании подчеркивает трансцендентность единого предметам, которым даются *оба* противопоставляемые определения.

[41] Третьему в устроении умных богов. Впереди демиургического чина идут животворящая богиня и высший чин в этом устроении, ум как сущее. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 12, p. 69.15 и далее.

[42] Вероятно, речь идет о Порфирии (если, что несомненно, третий комментатор — это Сириан). Нижеследующие слова «понимают в узкофилософском смысле» (φιλοσόφως μόνον ταῦτα λαμβάνοντες),— звучат как насмешка.

[43] Следуем конъектуре Вестеринка.

[44] Ямвлих. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 230.5 и далее (= *Ямвлих.* Комментарий к «Тимею», фр. 29 Dillon), где Ямвлиху приписывается представление, что «вечное сущее» (τὸ ἀεὶ ὄν) стоит выше «родов сущего» (τὰ γένη τοῦ ὄντος).

[45] Прокл здесь упоминает о пентаде, поскольку родов сущего, перечисленных Платоном в «Софисте», пять: само сущее, движение, покой, тождественность и инаковость. Смысл данного пассажа таков: первое сущее, появившееся от единого, не может быть подчинено пяти родам сущего хотя бы по той причине, что оно монадично или триадично, но никак не организовано в виде пентады, поскольку последняя — слишком большое число, которое может появиться только как результат эманации монады и диады.

[46] В представлении Прокла, низший чин умопостигаемого (τὸ πέρας τῶν νοητῶν) соответствует живому-в-себе, парадигме, содержащей четыре идеи живых существ из «Тимея» (небесный род богов, пернатые, водные и сухопутные существа). См.: *Прокл.* Платоновская теология, III, 19; Комментарий к «Тимею», III, 105.14–107.26.

[47] Очевидно, Прокл здесь имеет в виду следующее: пять родов сущего из «Софиста» Платона в умной сфере разворачиваются в десять категорий (если, конечно, предположить, что десять категорий Аристотеля относятся к роду умных понятий).

[48] Очевидно, при рассмотрении второй гипотезы в не дошедшей до нас части комментария. Дамаский, ссылаясь на эту часть комментария, говорит, что Прокл соотносит роды сущего с демиургическим чином; он критикует его за подобный подход и противопоставляет ему свою позицию, согласно которой роды сущего располагаются во *всех* чинах сущего, однако в каждом из них они имеют особенный статус. См.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 278, p. 149.25 и далее; 280, p. 151.24–152.7 Ruelle.

[49] Вероятно, речь идет о Плотине, который впервые употребил термин «абстракция» (ἀφαίρεσις) для описания апофатического постижения единого и критиковал Аристотеля за используемую тем категориальную схему (см.: «Эннеады», VI, 1.). Впрочем, возможно, Прокл имеет в виду всех комментаторов, которые связывали роды сущего с первыми четырьмя категориями Аристотеля, вместе взятых, как полагает Диллон.

[50] Разумеется, исторический Парменид ни о какой инаковости не говорил (собственно, во введении этого понятия в значительной мере и состоит то новое, что внес в философию в «Софисте» Платона), и Прокл упоминает об инаковости только потому, что ставит знак равенства между рассматриваемым Парменидом в поэме «О природе» сущим и «единым сущим» (ἓν ὄν) Платона.

[51] В греческом тексте лакуна, восполняем по латинскому переводу.

[52] *Трехступенчатый логический вывод* (διὰ τριῶν) являлся частью стоической логики, однако точный его смысл трактуется разными авторами по-разному. Фреде говорит о такой его форме: «Если А, то В; если Б, то В; или А, или Б; следовательно, В» (Die Stoische Logik, S. 182). Предыдущий логический вывод, который имеет в виду Прокл, строится по форме: «Если А, то не-Б; если не-Б, то В; потому, если А, то В». Рассуждение, строящееся по данной форме, также имеет соответствующее имя, и Фреде (Там же, S. 183) связывает его с именами Александра Афродисийского (см. его «Комментарий к „Первой Аналитике"», 326.9), Фемистия, Филопона и Аммония. Хрисиппу принадлежал специальный трактат о трехступенчатом логическом выводе, не дошедший до нас (см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов, VII, 191).

[53] *Ὑπερένωσις* — этот термин в античной философской традиции в данной форме встречается только у Прокла (хотя глагол ὑπερήνωνται использует и Ямвлих, см.: «О египетских мистериях», II, 11, p. 98.12). Философ, очевидно, считал его халдейским, так как в «Платоновской теологии» он говорил о *похищении* (ср.: «Халдейские оракулы», фр. 3) единства всего в неизреченное сверхъединство первого начала (V, 28, p. 103.16–17). Ср.: Наст. соч., 1071.1–3.

[54] Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, I, 11, p. 54.23–26.

[55] Вслед за Диллоном меняем фигурирующее в издании Кузена слово ἑτερότητα на ἑνότητα.

[56] Платоново μὴ ὄν («Софист», 257b) — это просто «не-Х», и оно коренным образом отличается от μηδαμῶς ὄν (240e).

[57] В греческом тексте лакуна. Вестеринк предлагает следующее ее восполнение: «Следовательно, никоим образом не-сущее не является иным сущим...» Мы предпочитаем оставить текст без изменений.

[58] Меняем слово περιουσία на οὐσία.

[59] А именно — третий умный, демиургический, чин, который получает характеристику как тождественное и иное.

[60] *Ὕφεσις* — термин, в неоплатонизме бывший техническим, по крайней мере, со времен Порфирия (см.: «Сентенции», 11, где говорится о «нисхождении силы», ὑφέσει δυνάμεως), но не использовавшийся Плотином. См.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 28–29; 36; 63–64.

[61] Имеется в виду уподобляющий чин (ἀφομοιωτικὴ τάξις) богов, которых Прокл предпочитает называть ἡγεμονικοί («водительствующие»). Этот чин философ рассматривает в «Платоновской теологии» (VI, 1–14), называя там их устроение сверхкосмическим. В этом же сочинении он описывает их происхождение от единого (II, 12, p. 70.15–28). Их наименование, используемое в данном месте («уподобляющие боги»), Прокл интерпретирует, исходя из тех свойств, на основании которых они получают свою характеристику (подобие и неподобие); под «другими», очевидно, имеется в виду Сириан, интерпретацию которого Прокл здесь и обсуждает.

[62] В «Платоновской теологии» (II, Сар., р. 2.26–27) Прокл также именует первую гипотезу «Парменида» теологическим гимном в честь единого. Заметим, что в том же своем сочинении (I, 7, р. 31.25–27) философ именует первую и вторую гипотезы диалога «Парменид» также и гимном, посвященным рождению богов от неизреченной и непознаваемой причины всего.

[63] Имеются в виду десять категорий Аристотеля. См.: Наст. соч., 1176.30 и далее и примеч. 49 к наст. кн.

[64] Как это делал Плотин. См., например: «Эннеады», VI, 1–3.

[65] Или акцидентальные,— используя более известный русскому читателю латинский эквивалент.

[66] Данный пассаж Аристотеля цитирует Плотин («Эннеады», VI, 1.2.16–18), из чего надо заключить, что Прокл здесь обсуждает именно его учение.

[67] В греческом тексте фигурирует слово διαγώνιος («диагональный»), которое Диллон меняет на διαιώνιος и переводит как eternal («вечный»). Мы следуем его чтению.

[68] См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 160–161; Платоновская теология, III, 9.

[69] Вероятно, ссылка на Ямвлиха, который использовал понятия «ослабление» (ἄνεσις) и «усиление» (ἐπίτασις) в своем комментарии к «Категориям» Аристотеля (см.: *Симпликий.* Комментарий к «Категориям», 231.6 и далее) для описания различий между «органическими» (ἕξεις) и «преходящими» (διαθέσεις) состояниями, упоминаемыми Стагиритом при рассмотрении категории качества. Отметим, что сам Ямвлих вряд ли связывал представления об ослаблении или усилении с божественным,— так интерпретировал его взгляды Сириан.

[70] Следуем конъектуре Вестеринка. По поводу противоположности понятий «выступающее в качестве истока» (πηγαίως) и «начальствующее» (ἀρχικῶς) см.: *Прокл.* Платоновская теология, VI.1, где водительствующие (ἡγεμονικοί), или уподобляющие боги (ἀφομοιωτικοὶ θεοί) именуются «началами» (ἀρχαί, т. е. «начальством», если переводить это слово на обыденный русский язык), в то время как идущие впереди них — «истоками» (πηγαί).

[71] Восполняем лакуну по латинскому переводу Мёрбеке.

[72] Т. е. при рассмотрении второй гипотезы в не дошедшей до нас части публикуемого комментария.

[73] Например, в пифагорейской таблице противоположностей. Как явствует из последующего, неподобие, как и инаковость, относится к ряду беспредельного, а подобие и тождественность — к ряду предела.

[74] Ямвлих в интерпретации Сириана. См. примеч. 69 к наст. кн.

[75] Плотин. См.: «Эннеады», V, 1.7.

[76] *Διαπόρθμιος* (*досл.* «переправляющий») — халдейский термин, часто используемый Проклом. См. также: «Платоновская теология», IV, 11, р. 38.7; «Комментарий к „Алкивиаду I"», 70.1; 150.12; «Комментарий к „Кратилу"» (71.114–115). В последнем случае философ относит данный эпитет к ἴυγγες («Ворожеи») халдейской теологии. Отметим, что интерпретация данного термина в неоплатонизме восходит к трактовке слова διαπορθμεῦον из «Пира» Платона (202e3), где речь идет о посреднической роли Эрота в общении между богами и людьми. Впрочем, Платон там говорит о связующей функции, которой обладает лишь *демонический*, а отнюдь не какой-либо божественный чин. К интерпретации указанного термина, связанной с отнесением его к демоническому чину, Прокл уже прибегал выше. См.: Наст. соч., 663.5 и примеч. 58 к кн. I.

[77] См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 29.

[78] Лакуна, которая присутствует как в греческом тексте, так и в латинском переводе. Следуем при переводе конъектуре Диллона: τὰ γὰρ ἁ<πλᾶ> ἐν τούτοις ῥ<ιζώματα>.

[79] *Свободные боги* (ἀπόλυτοι θεοί) в учении Афинской школы соотносились с двенадцатью вождями из мифа в «Федре» Платона (247e4–247a4). См.: *Прокл.* Платоновская теология, VI, 18. Этот сверхкосмически-внутрикосмический чин богов является важным звеном в теологической схеме Сириана, однако в первой гипотезе «Парменида» соответствующий им предикат (соприкосновение и несоприкосновение) не рассматривается.

[80] Точно так же и в «Платоновской теологии» (II, 12, p. 70.27 и далее) Прокл, следуя тексту первой гипотезы «Парменида», сразу переходит к рассмотрению внутрикосмических богов.

[81] Комментарий Прокла ко второй (и следующим) гипотезе до нас не дошел, однако, по свидетельству Дамаския («Комментарий к „Пармениду"», 356), философ называет следующую причину: потому что при отрицании бытия единого в самом себе и в другом («Парменид», 138a2–b7) Платон фактически уже рассмотрел соприкосновение и несоприкосновение.

[82] При рассмотрении второй гипотезы в не дошедшей до нас части комментария.

[83] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III, p. 225.13 и далее, где философ комментирует пассаж из «Тимея» Платона, посвященный созданию частных душ (41bc), и в особенности его обсуждение слов «был бы равен» (ἰσάζοιτ' ἄν, 41c3).

[84] В «Тимее» Платон как раз и утверждает, что небесный род богов («новые боги») был создан самим всеобщим демиургом, в отличие от всех остальных живых существ и частных душ, сотворение которых этот демиург препоручил частным демиургам, небесным богам, поскольку живые существа в подлунной, в отличие от новых богов, должным были быть смертными.

[85] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 117; Платоновская теология, VI, 2, p. 8.16–20.

[86] Невосполнимая лакуна, при переводе следуем чтению Диллона.

[87] Имеется в виду Протагор.

[88] *Προαίτιος*. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 9, p. 59.22–24.

[89] Ср. пересказ толкования Сирианом данного пассажа у Дамаския в «Комментарии к „Филебу"» (253–254).

[90] Текст испорчен, имеется значительная (и невосполнимая) лакуна.

[91] Следуем конъектуре Вестеринка, меняющего ἀνακάλυπτει на ἀνακάμπτει.

[92] *Προεῖναι*. См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 116; 122. В неоплатонической традиции данный термин в приведенном значении (в отличие от Плотинового «предшествования» — «Эннеады», V, 4.2.45) впервые был использован Ямвлихом («О египетских мистериях», VIII, 2: «предсущностно, предсуще сущее» — προούσιως, τὸ προόντως ὄν), по-видимому, позаимствовавшим его из герметической философии. Ср.: *Стобей.* Антология, I, 11.2.4.

[93] Прокл подробно рассматривает воззрения тех, кто считал первое телом (стоики), душой (Анаксагор) и умом (Аристотель) в «Платоновской теологии». См.: I, 3, p. 12.11–14.1.

[94] Шесть — это первое «четно-нечетное» число, делящееся и на 2, и на 3.

[95] Таково, например, мнение Плотина. В «Эннеадах» (VI, 9.3.42) он утверждает, что единое внеположно времени вообще.

[96] Возможно, имеется в виду Амелий, если, конечно, следующие два комментатора идентифицируются как Порфирий и Ямвлих.

[97] Скорее всего речь идет о Порфирии, в своих построениях, посвященных данному вопросу, опиравшемся на орфическую традицию. Прокл сообщает в «Платоновской теологии» (I, 11, p. 51.4 и далее), что в своем сочинении «О началах» («Περὶ ἀρχῶν») тот выделял в уме, который в целом является вечным (αἰώνιος), момент, оказывающийся «предвечным» (προαιώνιος). Отметим, что на именование первого начала какими-то философами «своевременностью» (καιρός) указывает только Прокл (в публикуемом сочинении и в «Комментарии к „Алкивиаду I"», 121). О пифагорейцах сообщалось, что они соотносили данный эпитет с числом 7 (заметим, что в представлении неоплатоников, это число символизирует ум). В платонической традиции учение о своевременности восходит к диалогам Платона «Законы» (IV, 709b), «Политик» (284c — на это место ссылался Плотин в «Эннеадах», VI, 9.18.44) и в особенности «Филеб». Ср.: Наст. соч., 1210.15 и далее и примеч. 89. Дамаский в «Комментарии к „Филебу"» (256) сообщает, что Сириан связывал καιρόν («своевременность») с орфическим ᾠόν («яйцо»), с тем, что измеряет или порождает все.

[98] Видимо, Ямвлих. См.: *Sambursky S., Pines S.* The Concept of Time in Late Neoplatonism (p. 26–46), где представлен свод фрагментов Ямвлиха, касающихся времени (в основном почерпнутых из его «Комментария к „Категориям"»), которые в собственном комментарии к этому сочинению Аристотеля цитирует Симпликий. Халкидскому философу принадлежала концепция первого и безучастного времени (*Симпликий.* Комментарий к «Физике», 792.20 и далее), которую, похоже, Прокл и имеет здесь в виду. См. также: *Ямвлих.* Комментарий к «Тимею», фр. 63 Dillon и примечание к этому месту.

[99] Имеется в виду Сириан. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, I, 11, p. 49.18–21.

[100] Как это имеет место в учении Ямвлиха. См.: Наст. соч., 1217.2.

[101] Принимаем конъектуру Вестеринка. В согласии с учением Афинской школы, вечность, она же целостность и жизнь, располагается во втором чине умопостигаемого. Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 139 и далее Ruelle.

[102] См. примеч. 98 к наст. кн.

[103] Ср.: *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 43.23–24; *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 280.22–28; p. 385.19–22; Платоновская теология, I, 28, p. 121.6–11.

[104] *Προσφόρου* — конъектура Кузена. Ср. вольное переложение Олимпиодором рассуждения Стагирита: «Аристотель говорит: „Своевременность есть время, присоединившее к себе должное",— и: „Своевременность есть время, присоединившее к себе хорошесть (τὸ εὖ)"» («Комментарий к „Алкивиаду I"», 39.8–9). На самом деле место, на которое ссылается Олимпиодор, звучит так: «Своевременность не есть время нужды, ибо своевременность существует для бога, но для бога нет времени нужды, так как нет ничего, что приносило бы ему пользу» («Первая Аналитика», I, 36.48b35.36). Ср.: *Олимпиодор.* Комментарий к «Федону», 9.9.11.

[105] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 59.81 и далее; 67.2 и далее.

[106] Здесь мы видим образцы неоплатонической аллегорической интерпретации известных пассажей из «Илиады» Гомера: описывающего сон, в который погру-

зился Зевс после соития с Герой (XIV.346 и далее), и посвященного истории пленения Зевса другими богами и его освобождения Тетис (I.396 и далее).

[107] Скорее всего Прокл здесь и в следующем пассаже имеет в виду Порфирия и Ямвлиха, поскольку, изложив подход данных авторов, он описывает теории Сириана. Однако текстуальных подтверждений такой идентификации философов, о которых говорит Прокл, найти невозможно.

[108] Прекрасное и крайне простое объяснение неоплатонической концепции, касающейся «вечного» (αἰώνιον) как вневременного (например, живое-в-себе, парадигма чувственно воспринимаемого мира) и «неизбывного» (ἀΐδιον) как существующего во все времена (например, космос, изображение этой парадигмы). Заметим, что на русском языке передать разницу между двумя этими терминами затруднительно, ибо оба они, строго говоря, переводятся как «вечный».

[109] Надо полагать, Прокл имеет в виду парадигмы *индивидуальных* физических объектов, иначе данная фраза попросту лишена смысла. Все эйдосы естественных предметов, помимо прочего, являются, вообще говоря, парадигмами по отношению к «тленным предметам» (ἐπίκηρα πράγματα).

[110] Именно так — Сократу станет десять лет в будущем. Прокл, несомненно, здесь имеет в виду свои рассуждения о цикличности жизни души. Говоря на современном языке, Сократу, которому сейчас семьдесят лет, станет десять в будущем, но в следующей инкарнации.

[111] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III, p. 38.12 и далее, где философ перечисляет те же самые силы и поясняет, что данное учение принадлежит Сириану.

[112] См., например: *Прокл.* Платоновская теология, III, 16.

[113] То есть первой, высшей, Мойрой оказывается Лахесис, воспевающая прошлое, второй — Клото, поющая песнь в честь настоящего, а третьей — Атропос, воспевающая будущее. Данный порядок следования чинов Мойр Прокл обосновывает в своем «Комментарии к „Государству"» (II, p. 243.28–245.2). По всей видимости, именно на это доказательство он здесь и намекает. Ср.: «Платоновская теология», VI, 23, p. 104.19–22. Заметим, что обратный порядок следования Мойр отстаивал Ксенократ: высшей он считал Атропос, второй — Клото, а третьей — Лахесис (фр. 5 Heinze).

[114] Диллон вслед за Вестеринком добавляет дальше: <τὸ δὲ ἓν οὐδενὸς μετέχει>. Мы опускаем эту вставку при переводе, поскольку смысл текста ясен и без нее.

[115] Здесь греческий текст обрывается. Далее мы пользуемся латинским переводом Мёрбеке.

[116] Так считал Ямвлих. См.: Наст. соч., 1054.37 и далее.

[117] Данное свидетельство Прокла о взглядах Спевсиппа весьма примечательно, однако внушает некоторые подозрения, поскольку он в публикуемом комментарии обычно не называет цитируемых им авторов по имени. Впрочем, выше он упоминает также Ксенократа (888.36), так что нет особых оснований сомневаться в аутентичности данного пассажа.

[118] На латыни соответствующее место звучит так: «Sursum raptum est», что вполне уверенно можно перевести обратно на греческий язык как ἄνω ἡρπάσθη.

[119] Ср.: Наст. соч., 1096.21 и далее. В латинском тексте здесь лакуна.

[120] Имеются в виду «Халдейские оракулы». Халдейская тирада, соответствующая вере, упоминается Проклом и выше (927.26 и далее и во многих других местах).

[121] *Aliquid ut subtile,* текст поврежден.

[122] Эти слова в латинском переводе отсутствуют, добавлены Клибанским для восполнения смысла пассажа, который без них теряется.

[123] Данная ссылка несомненна, поскольку тот же фрагмент «Халдейских оракулов» Прокл цитирует в своем «Комментарии к „Алкивиаду I"» (56.13). Ср.: Наст. соч., 1171.6, где философ апеллирует к представлению «Оракулов» об «отеческом молчании» как характеристике умопостигаемого ума, третьего чина умопостигаемых богов.

[124] Следуем конъектуре Клибанского.

[125] Ср.: Наст. соч., 955.3–7; *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I, p. 243.26–252.10; Комментарий к «Алкивиаду I», 247.12–14; Платоновская теология, I, 3, p. 15.17–20.

[126] В данном случае имеются в виду частные демиургические причины, противоположные отеческим. См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 157.

[127] В латинском переводе здесь лакуна неизвестной длины, очевидно, весьма значительная, так как ниже темой рассуждений Прокла уже оказывается невыразимость единого при посредстве имени.

[128] См.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 19.24 и далее.

[129] Феодор Асинский (= Тестимония, 4 Deuse). Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II, p. 274.10 и далее (= Тестимония, 6 Deuse), где учение о значении букв, входящих в состав слова «единое» (ἕν), прямо приписывается Феодору.

[130] Вероятно, Прокл намекает, что Феодор имеет в виду начертание буквы ν, правый штрих которой, по сути, является знаком тонкого придыхания (᾿), зеркально симметричным знаку густого (῾).

[131] Ср.: *Плотин.* Эннеады, VI, 9.1.

[132] Такому требованию должен отвечать любой предмет, который мы хотели бы назвать первым началом: ему должно быть причастно все. См. по этому поводу: *Прокл.* Платоновская теология, I, 3, p. 14.1–4.

[133] Разумеется, Прокл имеет здесь в виду дурную (потенциальную) бесконечность, а не актуальную бесконечность сущих, которой соответствует бесконечное множество «Парменида» (143a2), в неоплатоническом понимании — третий чин умопостигаемого, парадигма.

[134] *Finita aulem multitudo numerus* = ὁ ἀριθμὸς πλῆθος ὡρισμένον. Автором данного определения числа, по всей видимости, является Никомах Герасский (см.: «Введение в арифметику», I, 7, 1), перефразировавший Аристотеля (πλῆθος μὲν τὸ πεπερασμένον ἀριθμός, «Метафизика», V.13, 1020a13), хотя Ямвлих в своем предисловии к его «Введению» (10.18) приписывает авторство пифагорейцу Евдоксу. Прокл неоднократно ссылается на это определение. См., например: «Платоновская теология», II, 2, p. 16.15.

[135] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, III, 21, p. 74.5–11.

[136] *Secundum adiectionem,* словосочетание, греческий оригинал которого можно с большой степенью уверенности восстановить как κατ᾿ ἐπιβολήν. Эпикурейский термин ἐπιβολή стал в неоплатонизме техническим и выражал то, что в позднейшие времена было названо «интуиция» (собственно, мы это слово так и переводим). См.: *Дамаский.* О первых началах, I, 25, p. 43.9 и далее Ruelle. Отметим, мы категорически не согласны с утверждением Диллона, что в неоплатонизме данный термин понимался как ссылка на некий акт восприятия. Последнее значение вполне допустимо для этого слова, и в некоторых контекстах оно именно

в этом смысле и использовалось, как, например, в том пассаже из «Протрептика» Ямвлиха (118.29 Pistelli), на который ссылается Диллон. Тем не менее в этом пассаже, в отличие от рассуждения Прокла, слово ἐπιβολή прямо связано с «телесным и многоизменчивым» (τῶν σωματικῶν καὶ πολυσχιδῶν); в философии Афинской школы мы таких связок, как правило, не находим.

[137] См.: Наст. соч., 1097.10 и далее. Ср.: *Прокл.* Платоновская теология, II, 6.

[138] См. примеч. 50 к кн. VI.

[139] Невосполнимая лакуна в латинском переводе.

[140] По поводу единого души см.: Наст. соч., 1071.25–33.

[141] Здесь Прокл цитирует «Халдейские оракулы», однако в сборнике, принадлежащем де Плясу, данный фрагмент, как и два следующих, отсутствует, ибо его эквивалента на греческом языке не существует. Тейлор реконструирует оригинал, который переводил Мёрбеке так: «Πάντα γὰρ ἐξ ἑνὸς ὄντα καὶ ἔμπαλιν εἰς ἓν ἰόντα / τέτμηται, ὡσεὶ νοερῶς, εἰς σώματα πολλά.».

[142] Текст данного пассажа в чтении Клибанского искажен. Как полагает Диллон, он может быть восстановлен так: «Neque in tuo intellectudetinere multivarium aliud»,— или, реконструируя греческий оригинал: «Μήδε... ἐν σῷ νῷ κατέχειν πολυποίκιλον ἄλλο». По поводу слова πολυποίκιλος см.: «Халдейские оракулы», фр. 34.1.

[143] Здесь мы, очевидно, имеем дело с тем же пассажем, из которого взят фр. 112 «Халдейских оракулов» (Οἰγνύσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον· ὄμματα πάντα / Ἄρδην ἐκπέτασον ἄνω...). См.: *Saffrey H. D.* Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques.

[144] Очевидно, речь по-прежнему идет о «Халдейских оракулах». Вероятно, Ad тождествен «единожды потустороннему богу» (ἅπαξ ἐπέκεινα), а Adad — «дважды потустороннему» (δὶς ἐπέκεινα) из фр. 169; данные имена в халдейской теологии имеют первый бог и демиург соответственно. По поводу Адада см.: *Макробий.* Сатурналии, I, 23.17, где это имя передается как unus unus.

[145] Вслед за Диллоном читаем invisibilia латинского перевода как visibilia.

[146] Следуем конъектуре Диллона.

[147] Следуем конъектуре Клибанского, которая, впрочем, не восполняет имеющуюся в латинском переводе лакуну.

[148] Прокл здесь пытается разрешить возникающую в связи с текстом Платона апорию, которую трудно обнаружить, если ограничиться чтением только русских переводов «Парменида». Выше (142a3–4) Платон использовал слово ἐπιστήμη, здесь же он говорит, что единое οὐδὲ γιγνώσκεται. Первый термин во времена Прокла использовался для описания прежде всего *научного* знания, а второй — знания вообще, поэтому для комментатора такое словоупотребление основателя Академии составляет проблему, которую необходимо разрешить. Отметим, что во времена Платона едва ли проводилась строгая терминологическая грань между знанием как ἐπιστήμη и как γνῶσις. Тем не менее мы переводим пассажи Платона и Прокла с учетом указанной разницы.

[149] Имеется в виду Ориген Платоник. См.: Наст. соч., 1065.1 и далее и примеч. 34 к кн. VI.

[150] Следуем конъектуре Диллона, принявшего поправку Вестеринка.

[151] Здесь и ниже мы опять видим, как Прокл указывает на трех авторов, наисовершеннейшее мнение среди которых принадлежит последнему, прямо идентифицируемому как Сириан. Поэтому в данный момент, как и выше, речь скорее всего идет о Порфирии. Отметим, что философ противопоставляет ниже (68k25–26) *consequentia logographica* (λογογραφικὴ ἀκολουτία) и *rerum theoria* (ἡ τῶν πραγμάτων θεωρία). Подобное же противопоставление он делает и в «Комментарии к „Тимею"» (I, p. 73.28; p. 339.18). Хотя о противоположности подходов Порфирия и Ямвлиха прямо не говорится, очевидно, Прокл как раз ее и подразумевает. Ср. его «Комментарий к „Тимею"» (I, p. 87.6; p. 195.25 и далее).

[152] Добавляем эти слова, отсутствующие в издании Мёрбеке, по смыслу. Диллон так и переводит: единое чуждо правилу Платона, относящемуся к рассмотрению первого начала. Данный перевод, очевидно, неудовлетворителен.

[153] Ямвлих. См. примеч. 151.

[154] Ср.: Наст. соч., 1075.17–34; 1076.30–32. См. также: *Плотин*. Эннеады, VI, 9.6.55 («причина всех вещей не является ни одной из них» — τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων).

[155] *Specionaliter* — вслед за Диллоном считаем, что это латинский перевод слова εἰδητικῶς. См.: Наст. соч., 68k.26 и 70k.4.

[156] См.: Наст. соч., 1076.35 и далее.

[157] См.: Наст. соч., 1191.5 и далее.

[158] Вслед за Диллоном следуем в своем переводе конъектуре Вестеринка.

[159] Несомненно, Прокл имеет здесь в виду Аристотеля.

[160] Следуем конъектуре Клибанского.

[161] В тексте лакуна, которую Клибанский, по мнению Диллона, восполняет неадекватно.

[162] Текст испорчен.

[163] В издании Мёрбеке и переводе Клибанского здесь речь идет о *катафатических* определениях и о *катафатике*. Поскольку данная трактовка текста противоречит ходу мысли Прокла, мы предпочитаем внести здесь соответствующую конъектуру в перевод.

[164] Лакуна, которая, однако, не искажает смысла пассажа.

[165] *Ἀνεπιστάτως*. Мёрбеке приводит здесь это слово в транслитерации. Термин ἐπίστασις («остановка», «обсуждение») впервые, похоже, был употреблен в подобных контекстах философом-эпикурейцем I в. до н. э. Филодемом. Позднее данный термин был ассимилирован в платонизм. Он использовался Плотином («Эннеады», III, 7.1.7) и весьма часто Проклом.

[166] Следуем конъектуре Вестеринка.

[167] *Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam*. Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, II, 9, p. 58.21–24.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧

ЛИТЕРАТУРА [1]

ТЕКСТЫ И ПЕРЕВОДЫ

1. *Прокл*

Proclus. Commentary on the First Alcibiades of Plato / Ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1954.

Proclus. In Platonis Cratylum Commentaria / Ed. G. Pasquali. Leipzig: Teubner, 1908.

Proclus. In Primum Eudidis elementorum librum Commentarii / Ed. G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.

Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements / Transl. with introd. and notes by Glenn R. Morrow. Princeton, 1970.

Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение / Пер. Ю. А. Шичалина. М., 1994.

Procli Commentarium in Platonis Parmenidem // Procli Opera Inedita / Ed. V. Cousin. Paris, 1864. P. 617–1258.

Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke / Ed. R. Klibansky, L. Labowsky. London, 1953. Reprinted 1973. (Plato Latinus III.)

Proclus. Commentaire sur la Parménide de Platon / Trad. de Guillaume de Moerbeke. Ed. C. Steel. Vol. 1–2. Leiden, 1982–1985.

Proclus le Philosophe. Commentaire sur le Parmenide / Trad. par A. Ed. Chaignet. Vol. 1–3. Paris, 1900–1903.

Proclus' Commentary on Plato's Parmenides / Transl. by G. R. Morrow and J. M. Dillon. Introd. and notes by J. M. Dillon. Princeton [NJ]: Princeton Univ. Press, 1987. Reprinted 1992.

Proclus. In Platonis Rempublicam Commentarii / Ed. G. Kroll. Vol. 1–2. Leipzig: Teubner, 1899–1901.

---

[1] Приводимая библиография не претендует на полноту. В нее включены только работы, на которые имеются ссылки в книге, и наиболее часто цитируемые и популярные тексты, касающиеся философии Прокла.

Proclus. In Platonis Timaeum Commentarii / Ed. E. Diehl. Vol. 1–3. Leipzig: Teubner, 1903–1906.

Proclus. Elements of Theology / Ed. with transl. and comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1933. Second edition 1963 with Addenda and Corrigenda.

Proclus. In Platonis Theologiam libri sex / Ed. A. Portus. Hamburg, 1618.

Proclus. Théologie Platonicienne / Ed. H. D. Saffrey and L. G. Westerink. Vol. 1–6. Paris : Budé, 1968–1997.

Прокл. Платоновская теология / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001.

Procli Tria Opuscula / Ed. H. Boese. Berlin, 1960.

Proclus. Dix Problèmes concernant la Providence / Ed. Daniel Isaac. Paris: Budé, 1977.

Proclus. Providence, Fatalite, Liberte / Ed. Daniel Isaac. Paris: Budé, 1979.

2. *Другие авторы*

Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides / Transl. with an introd. and running comm. by F. M. Cornford. London, 1939.

Albinus. Epitome doctrinae Platonicae *sive* Διδασκαλικός / Ed. P. Louis. Paris, 1945.

Damascius. Dubitationes et Solutiones in Platonis Parmenidem / Ed. C. A. Ruelle, Paris, 1889. Reprinted Hakkert, 1966.

Damascius. Traité des primiers principes / Texte établi par L. G. Westerink. Vol. 1–3. Paris, 1986–1991.

Damascius. Commentaire du Parménide de Platon / Texte établi par L. G. Westerink. Vol. 1–2. Paris, 1997.

Дамаский Диадох. О первых началах. Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2000.

Diogenis Laertii Vitae Philosophorum / Ed. H. S. Long. Vol. 1–2. Oxford, 1964. Reprinted 1966.

Hermeias. In Platonis Phaedrum Scholia / Ed. P. Couvreur. Paris, 1901. Reprinted Olms, Hildesheim, 1971, with index verborum by C. Zintzen.

Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta / Ed. J. Dillon. Leiden: Brill, 1973. (Philosophia Antiqua XXIII.)

Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона / Пер. Р. В. Светлова. СПб., 2000.

Jamblique. Les Mystères d'Égypte / Texte établi et trad. par É. des Places. Paris, 1966.

Ямвлих Халкидский. О египетских мистериях / Пер. Л. Ю. Лукомского. М., 1995.

Iamblichi Theologoumenae Arithmeticae / Ed. V. de Falco. Lipsiae, 1922.

Marinus. Vita Procli // Procli Opera Inedita / Ed. V. Cousin. Paris, 1864. P. 1–66.

Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductiones Arithmeticae libri II / Rec. R. Hoche. Lipsiae, 1866.

Numenius. Fragments / Ed. É. des Places. Paris: Budé, 1973.

Oracles chaldaiques / Ed. É. des Places. Paris: Budé, 1971.

Plotinus. Opera / Ed. P. Henry and H. R. Schwyzer. Vol. 1–3. Brussels: Museum Lessianum, 1951–1973.

Porphyry. Sententiae ad intelligibilia ducentes / Ed. E. Lamberz. Leipzig: Teubner, 1974.

Oracles Chaldaiques / Ed. Éd. des Places. Paris: Budé, 1971.

Orphicorum Fragmenta / Ed. O. Kern. Berlin, 1922.

Stoicomm Veterum Fragmenta / Ed. J. von Arnim. Vol. 1–4. Leipzig: Teubner, 1903–1924.

Syrianus. In Metaphysica Commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca, VI:1) / Ed. W. Kroll. Berlin, 1902.

Theodoros Asine von. Testimonia / Ed. W. Deuse. Wiesbaden, 1973.

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Лосев А. Ф. Прокл // История античной эстетики. Последние века. Книга II. М., 1988. С. 23–336. (Здесь же на с. 434–440 содержится подробная библиография.)

Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

Философия природы в античности и в средние века. Часть вторая. М., 1998.

Beierwaltes W. Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Main, 1965.

Beutler R. Proklos // Pauly-Wissowa Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Band XXXIII, 1 (1957). Col. 186–247.

Bielmeier A. Die neuplatonische Phaidros-interpretation. Paderborn, 1930.

Dillon J. M. Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads // Phronesis, XVII, 1972. P. 102–106.

Dillon J. M. The Concept of Two Intellects: A Footnote to the History of Platonism // Phronesis, XVIII, 1973. P. 176–185.

Dillon J. M. The Middle Platonists. London; Ithaca, 1977.

Dillon J. M. Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis // The Significance of Neoplatonism / Ed. R. B. Harris. New York, 1976. P. 247–262.

Dodds. E. R. The "Parmenides" of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // Classical Quarterly, 22 (1928). P. 129–142.

Entretiens Fondation Hardt, XXI: De lamblique à Proclus (contributions by Beierwaltes, Whittaker and Trouillard). Vandoeuvres-Genève, 1975.

Festugière A. J. Modes de composition des commentaires de Proclus // Museum Helveticum XX (1963) : 77–100.

Frede M. Die Stoische Logik. Göttingen, 1974.

Gersh S. Kinesis Akinetos: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus // Philosophia Antiqua, XXVI. Leiden: Brill, 1973.

Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. Leiden: Brill, 1978.

Gräser A. Die logischen Fragmente des Theophrast. Berlin, 1973.

Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 1–2. (Including text and translation of Anonymus Taurinensis in Parmenidem in vol. 2). Paris, 1968.

Klibansky R. Eine Proklos-Fund und seme Bedeutung // Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Heidelberg 1928/9, Abh. 5. Heidelberg, 1929.

Klibansky R. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. Mediaeval and Renaissance Studies. Vol. 1. N° 2. London: Warburg Institute, 1943. Reprinted with The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, Kraus International Reprints, New York, 1982.

Lewy H. Chaldaean Oracles and Theurgy. Le Caire, 1956.

Lloyd A. C. Procession and Division in Proclus // Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism / Ed. H. J. Blumenthal and A. C. Lloyd. Liverpool, 1982.

Rist J. M. Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1967. (Русский перевод: *Рист Дж. М.* Плотин. Путь к реальности. СПб., 2005.)

Rosan L. J. The Philosophy of Proclus. New York, 1949.

Rutten C. La doctrine des deux actes dans la philosophic de Plotin // Revue Philosophique. T. 146. 1956. P. 100–106.

Saffrey H. D. Le « Philosophe de Rhodes » : est-il Théodore d' Asine // Mém. A.-J. Festugière. Paris, 1984. P. 65–76.

Saffrey H. D. Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques // Rév. des Ét. August. XXVII (1981). P. 220–225.

Sambursky S., Pines S. The Concept of Time in Late Neoplatonism. Jerusalem, 1971.

Sheppard A. D. R. Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic // Hypomnemata. 61. Göttingen, 1980.

Tarán L. Speusippus of Athens // Phil. Ant. Bd. XXXIX. Leiden, 1981.

Trouillard J. L'Un et l'âme selon Proclus. Paris, 1972.

Underhill E. Mysticism. London, 1910.

Wallis R. T. Neoplatonism. London, 1972.

Whittaker J. The Historical background of Proclos' Doctrine of the Αὐθυπόστατα // De Iamblique à Proclus (Entretiens de la Fondation Hardt, t. XXI). Vandoeuvres; Genève, 1975. P. 193–237.

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Прокл

КОММЕНТАРИЙ К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА

Редактор: *Казаков Сергей Николаевич*
Корректор: *Сметанкина Лариса Ивановна*
Художник: *Неклюдов Вячеслав Владимирович*
Компьютерная верстка: *Лукомский Леонид Юрьевич*

Издательский дом «Міръ»
198175, Санкт-Петербург, Межевой канал, 2

Книги Издательского дома «Міръ» можно заказать
по электронной почте: mir2003.mail.ru

С предложениями и пожеланиями по поводу книги Вы можете обратиться
по электронной почте издательства или переводчика (leonidas@users.mns.ru).
Необоснованная или недоброжелательная критика не принимается.
Приветствуются предложения по оказанию спонсорской помощи
дальнейшей работе по переводу на русский язык и изданию
неоплатонических текстов.

Подписано в печать 10.09.2006. Формат 60×90 1/16.
Бум. офсетная. Гарнитура Палатино.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 56,00. Тираж 2000 экз.
Заказ 3546

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Первая Академическая типография „Наука"»
199034, Санкт-Петрбург, 9 линия, 12